أثر اختلاف المفسرين في القواعد الأصولية اللغوية في تفسير آيات الأحكام

الأستاذ الدكتور
د/ محمد عبد السلام كامل أبو خزيم
(حفيد الشاطئ)
أستاذ الدراسات الإسلامية
ورئيس قسم اللغة العربية
كلية البنات - جامعة عين شمس

دار اليسر

أثر اختلاف المفسرين

في القواعد الأصولية اللغوية
في تفسير آيات الأحكام

أثر اختلاف المفسرين

في القواعد الأصولية اللغوية في تفسير آيات الأحكام

الأستاذ الدكتور

محمد عبد السلام كامل أبو خزيم

«حفـيـد الشاطـئ»

أستاذ الدراسات الإسلامية

ورئيس قسم اللغة العربية

كلية البنات- جامعة عين شمس



بسم الله الرحمن الرحيم

رقم الإيداع

٢٠٠٩/١٦٧٩٢

الترقيم الدولي

977-17-7529-4

أثر اختلاف المفسرين

في القواعد الأصولية اللغوية

في تفسير آيات الأحكام

الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م



٢٠ ش عبد العزيز عيسى، المنطقة التاسعة

مدينة نصر، القاهرة.

تليفون: (٢٤٧٠٩٢٦٩) ٠٠٢٠٢

فاكس: (٢٤٧١٤٨٠١) ٠٠٢٠٢

محمول: (٠١٦٢٢٧٦٢٠٨)

البريد الإلكتروني:

alyousr@gmail.com

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وعلى آله وصحبه، ومن والاه، وبعد:

فإن فقه الاختلاف هو أحد أنواع خمسة من الفقه، ينبغي التركيز عليها؛ لأننا أحوج ما نكون إليها، وهي:

١- فقه المقاصد: الذي لا يقف عند جزئيات الشريعة ومفرداتها وحدها، بل ينفذ منها إلى كلياتها وأهدافها في كل جوانب الحياة.

وترجع أهمية التعرف على فقه المقاصد إلى أنه لا يمكن أن تفهم النصوص على حقيقتها إلا إذا عُرف مقصد المشرع من وضعها؛ لأن دلالة الألفاظ والعبارات على المعاني قد تحتمل أكثر من وجه، والذي يرجح واحدًا من هذه النصوص على غيره هو الوقوف على قصد الشارع، وقد تتعارض النصوص بعضها مع بعض، فلا يرفع هذا التعارض ولا يوفق بينها إلا معرفة ما قصده الشارع منها، ولأن كثيرًا من الوقائع التي تحدث ربما لا تتناولها عبارات النصوص، وتمس الحاجة إلى معرفة أحكامها بأي دليل من الأدلة الشرعية، والهادي في هذا الاستدلال هو معرفة مقصد الشارع.

وكتاب: «الموافقات في أصول الأحكام»، للعلامة المجتهد الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي المتوفى سنة ٧٩٠هـ، هو العمدة في هذا الأمر، وهو المرجع الرئيس في هذا الباب، بيد أننا بحاجة إلى استكمال الشوط الذي قام به الإمام الشاطبي في موافقاته، وإبراز العناية بالمقاصد الاجتماعية خاصة.

٢- فقه الأوليات ومراتب الأعمال: ولا يزال البحث فيه في حاجة إلى مزيد من التعميق والتأصيل والتفصيل والتطبيق على الواقع.

ولعل ما كتبه الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه: «الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف»، وما خطه الكاتب الكبير الأستاذ/ فهمي هويدي في كتابه:

«التدين المنقوص» وفي مقالاته العديدة بجريد الأهرام القاهرية، فضلًا عن إشارات كثيرة لا تخلو منها معظم مؤلفات العلامة الراحل الشيخ محمد الغزالي.

أقول: لعل ما كتب في هذا الموضوع يكون بمثابة المشكاة التي تنير الطريق للراغبين في استكمال هذا الشوط.

٣- **فقه السنن والقوانين الكونية والاجتماعية:** التي أقام الله سبحانه عليها عالمنا هذا، وقضى بأنها لا تتبدل ولا تتحول، مثل: سنن التغيير، والنصر، والتدرج.. وغيرها.

وقد أشار إلى ذلك الداعية الإسلامي الكبير الشيخ محمد الغزالي رحمه الله في مدارسة أجرها معه الأستاذ عمر عبيد حسنة وخرجت في كتاب يحمل عنوان: «كيف نتعامل مع القرآن» ضمن سلسلة قضايا الفكر الإسلامي التي يخرجها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن.

٤- **فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد:** وهو مبني على فقه الواقع، ودراسته دراسة علمية، مبنية على ما يسره لنا عصرنا من معلومات وإمكانات لم يكن يحلم بها بشر.

٥- **وأخيرًا فقه الاختلاف:** الذي عرفه خير قرون الأمة من الصحابة والتابعين وأئمة الهدى، فلم يضرهم الاختلاف العملي شيئًا، وجهلناه نحن، فأصبحنا يعادي بعضنا بعضًا بسبب مسائل يسيرة، أو بغير سبب.

ومن جميل ما قرأت في فقه الاختلاف كتاب: «أدب الاختلاف في الإسلام» للأستاذ الدكتور/ طه جابر العلواني، والذي نشر في سلسلة: «كتاب الأمة القطرية» وقد اعتمد فيه المنهج التاريخي، وكتاب: «الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم» للأستاذ الدكتور/ يوسف القرضاوي، وهو دراسة في فقه الاختلاف في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية، وكتاب: «المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي» للأستاذة الدكتورة / نيفين عبد الخالق.

أسباب كتابة هذا البحث

أما عن الأسباب التي دعتني للكتابة في هذا البحث فتكمن في الآتي:

السبب الأول: إثبات أن اختلاف العلماء في القواعد الأصولية اللغوية في تفسير آيات الأحكام كان تبعًا لتعدد المشارب والمدارس في فهم النصوص، وأن الاختلاف في الفروع الفقهية ما هو إلا اختلاف في الطريق الموصل إلى الحقيقة، لا في الحقيقة نفسها، وأن الاختلاف في الفروع ضرورة -كما يقول الدكتور/ يوسف القرضاوي- أوجبتها طبيعة الدين، وطبيعة اللغة، وطبيعة البشر، وطبيعة الكون والحياة، كما أنه رحمة بالأمة وتوسعة عليها، فضلًا عن كونه ثروة فقهية تشريعية عظيمة، تتعدد مشاربها، وتتنوع مسالكها، وتختلف ألوانها من مدرسة الحديث والأثر، إلى مدرسة الرأي والنظر، إلى مدرسة الوقوف عند الظواهر، إلى مدرسة الاعتدال أو الوسط التي تأخذ من كل مدرسة أحسن ما لديها متجنبة نقاط الضعف في كل مدرسة، حسبما يهدي إليه اجتهادها، غير متحيزة لهذه، أو تلك، ولا لهذا الإمام أو ذلك، ولا لهذا القول أو ضده.

وفي النهاية يصبح من وراء هذه المدارس والمشارب والمذاهب والأقوال كنوز لا يقدر قدرَها، وثورة لا يعرف قيمتَها إلا أهلُ العلم والبحث.

السبب الثاني: هو أن هذا البحث بفكرته ومضمونه، لم يتعرض له -في غالب ظني- باحث من الباحثين المعنيين بمثل هذه الدراسات.

صحيح أن الدكتور مصطفى سعيد الخن قد تناول في رسالته القيمة للدكتوراه: «أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء» غير أن منهجه كان مختصًّا بعرض القواعد الأصولية جميعها، وعرض أثر الاختلاف فيها في اختلاف الفقهاء في إطار المذاهب الأربعة في معظم المسائل، كما أنه لم يُعْنَ بترجيح مذهب معين على المذاهب الأخرى، والبرهنة على صحة أو فساد هذا القول أو ذلك، بل اكتفى بسرد وجهة نظر كل مذهب من خلال أبرز الأدلة التي يسوقها.

بيد أن عملي في هذا البحث يغاير منهج الدكتور مصطفى الخن من عدة زوايا:

الزاوية الأولى: أن عملي يتناول أثر اختلاف مفسري آيات الأحكام، بينما عمل الدكتور الخن يتناول أثر اختلاف الفقهاء.

الزاوية الثانية: أن عملي يختص بالقواعد الأصولية اللغوية، بينما عمل الدكتور الخن يتناول القواعد الأصولية مطلقًا؛ ولذا لم نجده يتعرض لقاعدة الوضوح والخفاء في الألفاظ، والتي تعد أكبر القواعد الأصولية اللغوية، وقد تعرضت لها في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

الزاوية الثالثة: أن الدكتور الخن اكتفى بسرد وجهة نظر كل مذهب من المذاهب الفقهية من خلال أبرز الأدلة التي يسوقها، ولم يعن بترجيح مذهب معين على المذاهب الأخرى، نظرًا لطبيعة لمنهج الذي ارتسمه لبحثه، بينما عنيت في بحثي هذا بإبراز الرأي الراجح من وجهة نظري مدعومًا بالأدلة، ولم أكتفِ بسرد وجهة نظر كل مفسر من مفسري آيات الأحكام.

الزاوية الرابعة: أن ميدان عملي يختص بالدراسات القرآنية، وكتب التفسير الفقهي هي إحدى الكتب التي يشملها مجال تخصصي، بينما يهتم الدكتور الخن بكتب الفقه وأصوله من واقع تخصصه في مجال أصول الفقه.

الزاوية الخامسة: أن الدكتور الخن لم يشر من قريب أو بعيد إلى أثر اختلاف مفسري آيات الأحكام في القواعد الأصولية؛ لأن هذا ليس من صميم تخصصه، ولا من عماد بحثه، بينما كانت دراستي منعقدة خصيصًا للحديث عن أثر اختلاف المفسرين في القواعد الأصولية اللغوية في تفسير آيات الأحكام.

ومن هنا ظلت الحاجة ماسة إلى الكتابة في موضوع هذا البحث، الذي أرجو أن أكون قد وفقت إلى تحقيق بعض من أهدافه العلمية.

السبب الثالث: أنني من المؤمنين جدًّا بأن تعدد الآراء والحلول المستنبطة من

النصوص الشرعية أمر جائز في الشرعية، فمما لا شك فيه أن عقول البشر ستختلف حتمًا فيها بينها تبعًا لتفاوتها في أمور عديدة؛ لذا كان من الطبيعي أن تتعدد وجهات النظر في الحكم الواحد، وفي المسألة الواحدة، وأن يوجد هذا التعدد منذ وجد النظر الفقهي نفسه في حياة الرسول ﷺ وبعد موته، وأعتقد أن هذا التعدد سيظل أمرًا ملازمًا للبشر.

وأذكر أنني كتبت في مقدمة كتابي: «اللباب في تفسير سورة الأحزاب» أنه يجب أن لا نقطع بتفسير معين للآيات التي تقبل أكثر من فهم، وأكثر من تأويل، فقد يكون للآية تفسيران أو أكثر، وكل من هذه التفاسير يتصل بالآية أوثق اتصال، ويتلاءم معها أحسن ملائمة، فلا هو ينبو عنها، ولا هي تضيق به، وقد يخيل للباحث لأول وهلة أنه قد أحاط بمعنى الآية خبرًا، ووقع على تفسيرها المراد، وأن الآية لا تحتمل غيره لشغوف دلالة هذا التفسير عليها، غير أنه إذا أمعن النظر أدرك معنى آخر لا يقل عن سابقه في الوضوح والبيان، وهكذا حتى يجد المفسر للكلمة الواحدة، أو للجملة القرآنية الواحدة وجوهًا عدة، كلها صحيح، أو محتمل للصحة، كأنما هي فص من الماس يعطي كل ضلع منه للرائي شعاعًا؛ فإذا نظر إلى أضلاعه جملة بهرته بألوان الطيف كلها، فلا يدري ماذا تأخذ عينه؟ وماذا تدع؟ ولعه لو وكل النظر إلى غيره لرأى فيها غيره أكثر مما رأى، وهكذا شأن القرآن الكريم، فهو كتاب مفتوح مع الزمان، يأخذ كل منه ما يُسِّرَ له، وهو محيط ترامت أطرافه وتجددت عطاءاته لا تحده عقول الأفراد ولا الأجيال.

والمتتبع لتفسير لسورة الأحزاب يجد أنني ما أغلقت الباب على تفسير معين، وادعيت أنه هو الصواب وحده، وإنما اعتمدت منهج احتمالية النص لأكثر من تأويل، طالما أنه لا يصطدم مع كتاب الله وصحيح سنة رسوله ﷺ، وطالما أن مفردات اللغة وإيحاءات اللفظ وعطاءات الكلمة تقبل ذلك [1].

---

(١) اللباب في تفسير سورة الأحزاب، للمؤلف (ص٩)، مطبعة نانسي بدمياط، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

منهج البحث:

وقد وضعت نصب عيني منهجًا للبحث، أُوجز أركانه فيما يلي:

أولًا: الرجوع إلى المصادر الأصلية في المسائل الأصولية، مثل: الرسالة، للإمام الشافعي، والإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، والبرهان في أصول الفقه، للجويني، وكشف الأسرار على أصول البرزدوي، وأصول السرخسي، والمستصفى، للغزالي، وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، وروضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، وشرح العلامة العضد على مختصر المنتهى الأصولي، لابن الحاجب المالكي، ونهاية السول شرح منهاج الأصول للبيضاوي، وشرح التلويح على التوضيح لسعد الدين التفتازاني، وحاشية البناني على شرح الجلال المحلي، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني.

والرجوع إلى المراجع الحديثة مثل: أصول الفقه، للشيخ محمد أبو زهرة، وأصول الفقه، للشيخ محمد الخضري، وأصول الفقه الإسلامي، للدكتور محمد سلام مدكور، وأصول الفقه الإسلامي، للدكتور محمد مصطفى شلبي، وعلم أصول الفقه، للشيخ عبد الوهاب خلاف، وأصول التشريع الإسلامي، للشيخ علي حسب الله.

على أنني أفدت إفادة عظيمة في هذا البحث من كتاب: «المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي»، للعلامة الدكتور/ محمد فتحي الدريني، وكتاب: «تفسير النصوص في الفقه الإسلامي»، للأستاذ الدكتور محمد أديب صالح، والرسالة القيمة التي حصل بها الدكتور/ مصطفى سعيد الخن على درجة الدكتوراه في أصول الفقه والمعنونة بـ «أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء»، كما أنني أفدت إفادة كبيرة من المقدمة الرائعة التي تتحدث عن أسباب اختلاف الفقهاء والتي صدر بها أستاذنا الدكتور/ القصبي محمود زلط موسوعته «تفسير آيات الأحكام»، وأفدت أيضًا من كتاب: «في التفسير الفقهي»، للدكتور/ محمد قاسم المنسي.

ثانيًا: الرجوع إلى المصادر الأصلية في كتب تفسير آيات الأحكام، ففي المذهب الحنفي رجعت إلى كتاب: «أحكام القرآن»، للإمام الجصاص، وفي المذهب المالكي رجعت إلى كتابَي: «أحكام القرآن»، للإمام ابن العربي، و«الجامع لأحكام القرآن»، للإمام القرطبي، وفي المذهب الشافعي رجعت إلى كتابَي: «أحكام القرآن»، للإمام الشافعي، و«أحكام القرآن» للإمام الكيا الهراسي، وفي المذهب الزيدي رجعت إلى رسالة الدكتوراه التي أعدها الراحل الدكتور/ محمد محفوظ زين العابدين سويلم سنة ١٩٨٦م، والتي موضوعها «الجزء الأول من كتاب الثمرات اليانعة والأحكام الواضحة القاطعة للفقيه يوسف بن أحمد بن عثمان الزيدي الثلاني المتوفى سنة ٨٣٢هـ- تحقيق ودراسة»، ويشتمل هذا الجزء على تفسير آيات الأحكام الخاصة بسورتي البقرة وآل عمران، والعشر آيات الأولى من سورة النساء، ومن المعلوم أن عددًا كبيرًا من آيات الأحكام ينتظم سورتي البقرة وآل عمران، وأول سورة النساء.

وفي المذهب الشيعي الاثني عشري رجعت إلى كتاب: «زبدة البيان في أحكام القرآن» للمقدس الأردبيلي الذي نشرته المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، وكتاب: «كنز العرفان في فقه القرآن» للمقداد السيوري، طبع حجر.

والواقع أن هذا البحث قد كشف النقاب، وأماط اللثام عن هذه الكتب الثلاثة الخاصة بالمذهبين الزيدي والشيعي الاثني عشري، والتي قلَّ طرحها من قبلُ في مؤلفات الباحثين في تفسير آيات الأحكام، ولعلي لا أكون مبالغًا إذا قلت: ندر طرحها من قبلُ.

ويعلم الله كم عانيت في سبيل الحصول على هذه الكتب الثلاثة، لا سيما كتاب: «زبدة البيان في أحكام القرآن»، للمقدس الأردبيلي.

كما أنني أفدت من كتاب: «جامع البيان في تفسير القرآن»، لشيخ المفسرين الإمام الطبري، وهو مرجع أصيل في تفسير آيات الأحكام، لا سيما في ترجيح الأقوال بعضها على بعض، وأفدت كذلك من كتاب: «مفاتيح الغيب» أو «التفسير الكبير»، للإمام الفخر

الرازي الشافعي، وكنت في بعض الأحيان أعتمده كممثل لتفسير آيات الأحكام على ضوء المذهب الشافعي، إذا لم أجد في المسألة نصًّا للإمام الشافعي، أو للإمام الكيا الهراسي.

ومن المراجع الحديثة التي رجعت إليها في هذا الصدد كتاب: «تفسير آيات الأحكام»، للعلامة الراحل الشيخ/ محمد علي السايس رَحِمَهُ اللهُ، وكتاب: «نيل المرام في تفسير آيات الأحكام»، للسيد محمد صديق حسن خان، وكتاب: «تفسير آيات الأحكام»، لأستاذنا الكبير الدكتور/ القصبي محمود زلط.

هذا، ولم يصل إلى علمي أن هناك كتبًا اختصت بتفسير آيات الأحكام على ضوء المذهب الحنبلي أو المذهب الظاهري أو المذهب الإباضي.

ثالثًا: الرجوع إلى المصادر الأصلية في كتب الفقه الإسلامي؛ لبيان مدى ارتباط مفسري آيات الأحكام بمذاهبهم الفقهية، وفي الغالب كان المفسر مرتبطًا بمذهبه الفقهي ومرجحًا له في تفسيره لآياته، وإن كنا لم نعدم أحيانًا خروج مفسر من هؤلاء المفسرين على مذهبه الفقهي، وترجيح مذهب آخر سواه، مثل: مخالفة الإمامين ابن العربي والقرطبي المالكيين للإمام مالك في مسألة: هل الوطء الحرام يحرم الحلال أم لا؟ ومخالفة الإمام القرطبي لمذهب المالكية في حكم: من أكل ناسيًا أو مكرهًا أو مخطئًا وهو صائم، وفي مسألة: متعة المطلقة قبل الدخول والتي لم يُسَمِّ لها مهرًا، وفي مسألة: وقوع الطلاق بانتهاء مدة الإيلاء، ومخالفة الكيا الهراسي للإمام الشافعي في مسألة: المبادرة إلى قضاء الصوم لمن أفطر في رمضان لعذر من الأعذار.

في المذهب الحنفي: رجعت إلى كتب: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للزيلعي، والمبسوط، للسرخسي، وفتح القدير، لكمال الدين ابن الهمام.

وفي المذهب المالكي: رجعت إلى كتب: بداية المجتهد ونهاية المقصد، لابن رشد الحفيد، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير، والشرح الصغير على أقرب المسالك، للدردير.

وفي **المذهب الشافعي**: رجعت إلى كتب: الأم، للإمام الشافعي، والمهذب، للشيرازي، والمجموع، للنووي، ونهاية المحتاج، للرملي، ومغني المحتاج، للخطيب الشربيني.

وفي **المذهب الزيدي**: رجعت إلى كتابَي: البحر الزخار، لأحمد بن يحيى المرتضى، وشرح الأزهار المنتزع من الغيث المدرار، لأبي الحسن عبد الله بن مفتاح.

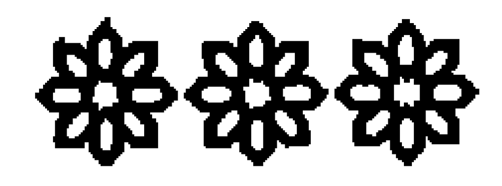
وفي **المذهب الشيعي الاثني عشري**: رجعت إلى كتاب: شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، لأبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن.

كما أنني رجعت في بعض المسائل لكتاب: المغني شرح مختصر الخرقي، لابن قدامة الحنبلي، وكتاب: المحلى، لابن حزم الظاهري للإفادة منهما.

رابعًا: عدم الاستطراد في ذكر المسائل، والاكتفاء بأهمها بالقدر المناسب الذي يفي بالمطلوب.

خامسًا: التركيز على إبراز منشأ الخلاف في المسائل الخلافية التي أعرض لها، والتركيز كذلك على إبراز ثمرة الخلاف في هذه المسائل.

سادسًا: عرض آراء مفسري آيات الأحكام الموجودة في كتبهم، والقيام بمناقشتها، وبيان الرأي الراجح منها، مدعمًا ما ذهبت إليه بالأدلة التي تؤيد سبب ترجيحي، واضعًا في ذهني أن المسألة خلافية، وأن رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب.



خطة البحث

أما خطة البحث فقد قسمتها إلى: مقدمة، وتمهيد، وأربعة فصول، وخاتمة.

أما المقدمة: فتحدثت فيها عن أسباب اختياري للموضوع، ومنهجي في البحث، وخطة البحث.

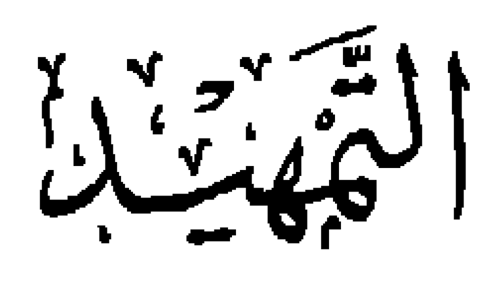
- **وأما التمهيد:** فقد جعلته في الحديث عن أسباب تعدد الآراء في المسألة الواحدة، وأسباب اختلاف الآراء في الفروع الفقهية، وبيان أن الاختلاف في الفروع الفقهية ضرورة ورحمة وثروة، ثم تناولت فيه: ما الذي نعنيه من القواعد الأصولية اللغوية؟
- **وأما الفصل الأول:** فقد تحدثت فيه عن أثر اختلاف المفسرين في قاعدة: طرق دلالة الألفاظ على المعاني في تفسير آيات الأحكام.
- **وأما الفصل الثاني:** فقد تناولت فيه أثر اختلاف المفسرين في قاعدة: الوضوح والخفاء في الألفاظ في تفسير آيات الأحكام.
- **وأما الفصل الثالث:** فقد خصصته لدراسة أثر اختلاف المفسرين في قاعدة: العام والخاص في تفسير آيات الأحكام.
- **وأما الفصل الرابع:** فقد جعلته في بيان أثر اختلاف المفسرين في قاعدة: الأمر والنهي في تفسير آيات الأحكام.
- **وأما الخاتمة:** فقد ضمنتها أهم نتائج البحث وتوصياته.

ولئن كانت هذه الدراسة قد حالفها التوفيق في كل المباحث أو بعضها فإنه فضل الله ورحمته، وإن كانت قد تعثرت في خطاها فإن ذلك مني والشيطان، والله ورسوله منه بريئان.

والله أسأل ألا يحرمني أجر المجتهدين، وأن يظفر هذا السعي بإدراك المبتغى، وأن يجعل هذا العمل خالصًا لوجه الكريم، وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب.

«**حفيد الشاطبي**»

❁❁❁



التمهيد

ويشتمل على:

أولًا: أسباب تعدد الآراء في المسألة الواحدة.

ثانيًا: أسباب اختلاف الآراء في الفروع الفقهية.

ثالثًا: بيان أن الاختلاف في الفروع الفقهية ضرورة ورحمة وثروة.

رابعًا: ما الذي نعنيه بالقواعد الأصولية اللغوية؟

أولاً: أسباب تعدد الآراء في المسألة الواحدة:

لا شك أن عقول البشر ستختلف حتمًا فيما بينها -تبعًا لتفاوتها في أمور عديدة-؛ لذا كان من الطبيعي أن تتعد الآراء في المسألة الواحدة، وسيظل هذا التعدد أمرًا ملازمًا للبشر.

وترجع أسباب تعدد الآراء في المسألة الواحدة إلى ما يأتي:

١- أن دعوة البشر إلى ممارسة عملية الاجتهاد فيما فيه نص، وفيما لا نص فيه تنطوي ضمنيًّا على جواز تعدد الآراء، وتباين النتائج، ومن ثم قررت النصوص أن كل مجتهد مأجور على اجتهاده مثاب عليه أخطأ أم أصاب [(١)].

٢- أن نتائج الاجتهاد لا تكون ملزمة إلا لأصحابها؛ لأنه مادام الحق غير متعين، فليس من حق مجتهد أن يلزم مجتهدًا آخر بنتائج اجتهاده؛ إذ ليس في وضع أحد من البشر -غير الأنبياء- أن يقطع بأن ما وصل إليه -بعقله- هو الصواب، وأن ما وصل إليه الآخر -بعقله أيضًا- هو الخطأ، ما دام الأمر موكولًا إلى اجتهاد البشر [(٢)].

ولقد أكد هذه الحقيقة كبار المجتهدين منذ عصر الصحابة، فيما أُثر عنهم من أقوال، فلم يقل واحد منهم: إن الحق معه وحده، بل كانوا يؤمنون بأن الحق عند الله واحد، والمجتهد مأجور على كل حال، ما دام قد استنفد -في اجتهاده- غاية الجهد، وبذل وسعه المكلف به، ولم يقصر في طلب الحق، ومن ثم وجدنا منهم -مثلًا- من يرى الرأي فيقول:

«هذا رأيي، فإن يكن صوابًا فمن الله، و إن يكن خطأً فمني، واستغفر الله».

أو يقول: «هذا أحسن ما قدرنا عليه في اجتهادنا، فمن جاءنا بأحسن من قولنا، فهو أولى بالصواب منا».

أو يقول: «هذا الذي نحن فيه رأي، لا نجبر أحدًا عليه، ولا نقول يجب على أحد

---

(١) في التفسير الفقهي للدكتور/ محمد قاسم المنسي (ص٧٨)، مكتبة الشباب بالقاهرة، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
(٢) المرجع السابق (ص٧٨).

قبوله بكراهية، فمن كان عنده شيء أحسن منه فليأت به» (١).

٣- أن أغلب النصوص الشرعية ظنية الدلالة، ومن ثم تكون محلًّا لتعدد الآراء واختلاف وجهات النظر، وهذا -كما يقول الإمام الشاطبي-: «مقصد شرعي، حيث إن الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار، ومجالًا للظنون» (٢).

٤- أن الاختلاف في الرأي يبدو ظاهرة طبيعية، وهو نتيجة لما يتمتع به البشر من ملكة التفكير والتقدير التي يؤدي استخدامها إلى تفاوت واختلاف الآراء بحسب تفاوت واختلاف ملكات التفكير والتقدير الخاصة بكل فرد، ومن ثم فليس من المقبول عقلًا ولا شرعًا حرمان الإنسان من استخدام ملكاته في العقل والتفكير والإبداء بالرأي، وإنما الأقرب إلى القبول العقلي والشرعي: العمل على تنظيم هذا التعدد والاختلاف في الآراء حتى لا تتشتت وتستنفد طاقتها في التناحر والاصطلام (٣).

٥- أن الاختلاف في الاجتهاد يعد سببًا من أسباب استخرج الغوامض ودقائق معاني الشرع، كما يقول الكيا الهراسي (٤).

❀❀❀

---

(١) راجع في هذه الأقوال: إعلام الموقعين عن رب العالمين، للإمام ابن القيم (١/ ٤٥-٤٨، ٦٣)، دار الجيل، بيروت ١٩٧٣م.

(٢) الاعتصام، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (٢/ ٩٨)، دار التحرير للطباعة والنشر بالقاهر ١٩٧٠م.

(٣) المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، د/ نيفين عبد الخالق (ص٧١)، وما بعدها، مكتبة الأنجلو، ط١، يناير ١٩٨٥م.

(٤) أحكام القرآن، للكيا الهراسي (٢/ ٦١)، ط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

ثانيًا: أسباب اختلاف الآراء في الفروع الفقهية:

إن أسباب اختلاف الآراء في الفروع الفقهية -سواء في عصر الصحابة أم في العصور الأخرى- كثيرة، نبرز أهمها فيما يلي:

السبب الأول: اختلاف القراءات:

فاختلاف القراءات المتواترة أدى إلى الاختلاف بين الفقهاء، من ذلك: الاختلاف في فرض القدمين في الوضوء، أهو الغسل، أو المسح؟

قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ ﴾ [المائدة: ٦]، قرأ نافع وابن عامر والكسائي «وأرجلَكم» بالنصب، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة (وأرجلِكم) بالجر[١]، فكان اختلاف القراءة سببًا في اختلاف الفقهاء.

فأخذ الجمهور بقراءة النصب، فذهبوا إلى أن فرض الرجلين الغسل دون المسح[٢]، وعضدوا ما ذهبوا إليه بالأدلة الآتية:

أولًا: أحاديث وردت عن الرسول ﷺ في غسل القدمين، منها: الحديث الذي رواه عبد الله بن عمرو قال: تخلف عنا رسول الله ﷺ في سفرة سافرناها، فأدركنا وقد أرهقتنا[٣]، العصر فجعلنا نتوضأ ونمسح على أرجلنا، قال: فنادى رسول الله ﷺ

---

(١) إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، للعكبري (ص٢٠٨)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٢) راجع: الاختيار لتعليل المختار، لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي (١/ ٧)، دار ومطابع الشعب القاهرة، وقوانين الأحكام الشرعية، لمحمد بن أحمد بن جزي الغرناطي (ص٢٤)، ط، عالم الفكر بالقاهرة، ومغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، للخطيب الشربيني (١/ ٥٣)، ط، المكتبة التجارية ١٩٥٥م، والمقنع، لابن قدامة (١/ ٣٦) المطبعة السلفية، والروضة الندية شرح الدرر البهية (١/ ٣٩)، ط، دار التراث.

(٣) أرهقتنا، أي: أدركتنا، لسان العرب، لابن منظور مادة: (رهق) ط، دار المعارف.

بأعلى صوته: «ويل للأعقاب من النار، مرتين، أو ثلاثًا»[(١)].

ثانيًا: أن الثابت من فعل النبي ﷺ غسل القدمين، أو المسح على الخفين.

ثالثًا: أن الله حدَّ الرجلين إلى الكعبين، كما قال في اليدين: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾، فدلَّ على وجوب غسلهما كاليدين[(٢)].

ولقد تأول هؤلاء قراءة الجرِّ بوجوه منها:

١- أنه معطوف على الأيدي وإنما خفض؛ للجوار، كما تفعل العرب، وقد جاء هذا في القرآن الكريم وغيره، فقد قال تعالى: ﴿ يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنتَصِرَانِ ﴾ [الرحمن: ٣٥].

قرئ: ونحاسٍ، بالجر؛ للمجاورة، والمعنى على الرفع؛ لأن النحاس هو الدخان.

٢- أنه عطف على اللفظ دون المعنى، والعرب تعطف الشيء على الشيء بفعل ينفرد به أحدهما، تقول: أكلت الخبز، واللبن، أي: وشربت اللبن.

وقال الشاعر:

إذا ما الغانيات برزن يومًا وزجَّجْنَ الحواجبَ والعيونَا

أي: وكحَّلنَ العيون.

وقد ذكر الزمخشري نكتة لطيفة لهذا العطف، فقال: «فإن قلت: فما تصنع بقراءة الجرِّ ودخولها في حكم المسح؟ قلت: الأرجل من بين الأعضاء الثلاثة المغسولة، تغسل بصب الماء عليها، فكانت مظنة للإسراف المنهي عنه، وقيل: إلى الكعبين، فجئ بالغاية وإماطة لظن ظانٍّ يحسبها ممسوحة؛ لأن المسح لم تضرب له غاية في الشريعة»[(٣)].

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب: غسل الرجلين ولا يمسح على القدمين (١/ ٤٣)، ط، دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة.

(٢) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى سعيد الخن (ص٣٨-٣٩)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م.

(٣) الكشاف للزمخشري (٢/ ٣٢٦)، ط دار المعرفة، بيروت.

وأما من اعتمد قراءة الجرِّ، وهم الشيعة الإمامية، فذهبوا إلى أن الفرض مسح الرجلين[(١)]، وأولوا قراءة النصب بأنها عطف على محل الجارِّ والمجرور، أو الباء زائدة والأرجل معطوفة على محل الرءوس المنصوب.

ولقد رد الشوكاني على الإمامية من الشيعة، فقال: «وأما الموجبون للمسح -وهم الإمامية- فلم يأتوا مع مخالفتهم الكتاب والسنة المتواترة قولًا وفعلًا بحجة نيرة، وجعلوا قراءة النصب عطفًا على محل قوله ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ ومنهم من يجعل الباء الداخلة على الرءوس زائدة، والأصل: امسحوا رءوسكم وأرجلكم، وما أدري بماذا يجيبون على الأحاديث المتواترة»؟ [(٢)].

والأحاديث المتواترة الموجبة لغسل الرجلين ترجح رأي الجمهور.

السبب الثاني: عدم الاطلاع على الحديث:

كان للتفاوت في الاطلاع على الحديث أثر كبير في الاختلاف في الكثير من المسائل الفقهية، فمن وصله الحديث مستوفيًا لشروطه عمل به فيما لا مرجع له من الأمور في القرآن الكريم، بخلاف من لم يصله الحديث؛ إذ كان هناك تباين بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم في وفرة العلم بالسنة النبوية.

ومن أمثلة ذلك: صحة صيام من أصبح جنبًا، فكان أبو هريرة رضي الله عنه يقول: من أصبح جنبًا فلا صوم له، ولم يبلغه ما أخرجه مسلم وغيره عن عائشة رضي الله عنها أن رجلًا جاء إلى النبي ﷺ يستفتيه وهي تسمع من وراء الباب فقال: يا رسول الله تدركني الصلاة وأنا جنب أفأصوم؟ فقال رسول الله ﷺ: «**وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم**». فقال: لست مثلنا يا رسول الله قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر.

---

(١) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام (١/ ٢٢)، منشورات دار الأضواء، بيروت.
(٢) نيل الأوطار، للشوكاني (١/ ١٦٩)، ط دار الحديث.

فقال: «والله إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقي»[١].

وقد ورد أنا أبا هريرة قد رجع عن رأية لما بلغه حديث عائشة ﵂[٢].

السبب الثالث: الشك في ثبوت الحديث:

لم يكن أصحاب رسول الله ﷺ يهرعون إلى العمل بما ينقل إليهم من حديث فور سماعه، بل كانوا يتثبتون من النقل، خشيةَ أن يكون قد تسرب إلى الناقل وهمٌ أو خطأ، فإن ثبت استيقنته أنفسهم وعملوا به، وإلا توقفوا أو عملوا بما يترجح عندهم من أدلة أخرى[٣].

وهذا ما ورثه الأتباع والسلف والخلف الصالح عن صحابة رسول الله ﷺ.

وكانت ظاهرة الشك في ثبوت الحديث من الأسباب التي أدت إلى الاختلاف في كثير من المسائل، مثل: حكم من أكل ناسيًا، أو مكرهًا، أو مخطئًا وهو صائم، وسيأتي الحديث عنها عند الكلام على أثر اختلاف المفسرين في قاعدة: عموم المقتضى.

السبب الرابع: الاشتراك اللفظي:

فهناك ألفاظ عربية تدل على معانٍ متعددة، وقد تكون هذه المعاني متناقضة، وهو ما يسميه العلماء بالاشتراك اللفظي، أي: اللفظ المحتمل لعدة معانٍ مختلفة على وجه لا يُثبت إلا واحدًا من هذه المعاني التي يحتملها، مثل: لفظ: (القرء) الذي هو بمعنى الحيض، وبمعنى الطهر، مع أن هذين المعنيين متناقضان، وهذا ما أدى إلى اختلاف الفقهاء في عِدَّة المرأة التي تحيض، هل تحسب بالحيض، أو بالطهر؟ وكان اختلافهم نتيجة لاختلافهم في تفسير لفظ: (القرء) الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

وسيأتي مزيد بيان لهذا السبب عند الحديث عن أثر اختلاف المفسرين في العمل بالمشكل.

(١) صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب: صحة صوم من طلعه عليه الفجر وهو جنب (٢/ ٧٨)، حديث رقم (٧٩)، ط دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة.
(٢) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء (ص٤٧).
(٣) المرجع السابق (ص٥٣).

السبب الخامس: التعارض بين ظواهر النصوص:

من أسباب اختلاف الفقهاء التعارض بين ظواهر النصوص، أقول: التعارض بين ظواهر النصوص، ولم أقل: التعارض بين النصوص؛ لأنه في الحقيقة لا تعارض بين النصوص، فكلها آتية من مصدر واحد سواء أكانت واردة في القرآن، أم كانت واردة في السنة المطهرة، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

لكن قد تكتنف النصوصَ عواملُ، فتظهر وقد حدث بينها من التعارض ما يجعل المجتهد يقف أمامها مرجحًا بعضها على بعض بحسب ما يظهر من أدلة أخرى، وقد كان للتعارض بين ظواهر الأدلة أثر كبير جدًّا في الاختلاف في الفروع، حتى أنه في الغالب كلما طرقتَ بابًا من أبواب الفقه وجدتَ فيه مسائلَ متعددةً كان الاختلاف فيها ناشئًا عن التعارض بين ظواهر النصوص.

ومن هذه المسائل: اختلاف الفقهاء في أقل ما يصح مهرًا في النكاح، فذهب الحنفية إلى أن أقل المهر مقدر بعشرة دراهم (١)، واحتجوا بحديث جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لا تنكحوا النساء إلا الأكفاء، ولا يزوجهن إلا الأولياء، ولا مهر دون عشرة دراهم»(٢).

وذهب المالكية غير ابن وهب إلى تقديره بربع دينارٍ فصاعدًا، واحتجوا على ما ذهبوا إليه بقياسهم المهر في تعيين المقدار على نصاب السرقة، باعتبار أن في كلٍّ إتلافَ عضوٍ محترم (٣).

بينما ذهب الإمامان الشافعي وأحمد إلى أن الصداق يجوز بأقل ما يصح أن يكون ثمنًا أو أجرة (٤)، واحتجا على ذلك بأحاديث كثيرة، منها: الحديث الطويل عن سهل

---

(١) شرح الهداية وحواشيها (٢/ ٤٣٦).

(٢) سنن الدارقطني (٣/ ٢٤٥)، كتاب النكاح، حديث رقم (١١)، وقال فيه الدارقطني: وفي إسناده: مبشر ابن عبيد، وهو متروك الحديث.

(٣) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٢/ ٢١).

(٤) مغني المحتاج (٢/ ٢٢٠)، والمغني والشرح الكبير (٦/ ٦٨٠).

ابن سعد الساعدي، والذي ورد فيه قوله ﷺ: **«التمس ولو خاتمًا من حديث»**[١].

والذي أرجحه هو رأي الشافعية والحنابلة؛ لما استدلوا به من حديث صحيح، أما الأحناف فقد استدلوا بحديث ضعيف، في إسناده مبشر بن عبيد، وحجاج بن أرطاة وهما ضعيفان[٢].

وأما قياس المالكية فهو قياس مع الفارق، فإتلاف بكارة الزوجة يكون برضا الزوجة ويباركه الناس، بينما إتلاف يد السارق شُرع عقوبةً له وزجرًا، وشتان ما بينهما.

السبب السادس: عدم وجود نص في المسألة:

ومن أسباب اختلاف الفقهاء كذلك عدم وجود نص في المسألة من كتاب أو سنة، فهناك مسائل لم ينصَّ الشارع على أحكامها، لا في كتاب، ولا في سنة، وهذا ما حدا بالصديق أبي بكر رضي الله عنه إلى أن يجمع رءوس الناس وفقهاء الصحابة كلما حدثت حادثة من هذا القبيل، فيتشاور هؤلاء فيما بينهم، ويدلي كلٌّ برأيه حتى يجدوا لها حكمًا إما بقياس، أو مصلحة، أو غير ذلك، فإذا اتفقوا على حكم قضى به.

ولقد كان لظاهرة عدم وجود النص أثر كبير في اختلاف الصحابة ومن بعدهم في عديد من المسائل الفقهية، منها: تأبيد حرمة الزواج بمن دخل بها وهي في عدة الطلاق من غيره، فقد تزوجت امرأة مطلقة في عدتها في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فضرب عمر الزوج وفرق بينهما، وقال أيما امرأة نكحت في عدتها، فإن كان زوجها الذي تزوجها لم يدخل بها فرق بينهما، واعتدت بقية عدتها من الأول، ثم كان خاطبًا من الخطاب، وإن كان قد دخل بها فرق بينهما ثم اعتدت بقية عدتها من الأول، ثم اعتدت عدتها من الآخر، ثم لم ينكحها أبدًا.

---

(١) سنن الترمذي، كتاب النكاح، باب: ما جاء في مهور النساء (٣/ ٤٢١-٤٢٢)، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(٢) نصب الراية للزيلعي (٣/ ١٩٦)، ط دار الحديث.

وأما علي بن أبي طالب ﷺ فقد ذهب إلى أنه إذا انقضت عدتها من الأول تزوجها الآخر إن شاء، فقد اختلف في تأبيد الحرمة على الزوج الثاني بعد أن يكون قد دخل بالزوجة المعتدة، وليس في نصوص الكتاب والسنة ما يؤيد واحدًا منهما، إلا أن عمر أخذ بقاعدة: الزجر والتأنيب، وعليًا أخذ بالأصول العامة (١).

والذي يبدو لي في المسألة هو ترجيح ما ذهب إليه الإمام علي؛ لعدم وجود دليل على التحريم.

السبب السابع: الاختلاف في القواعد الأصولية:

وهذا السبب يعد من أهم أسباب الاختلاف في الفروع الفقهية إن لم يكن أهمها على الإطلاق.

وسيجد قارئي الكريم في هذا البحث الذي بين يديه العديد من آثار اختلاف المفسرين في القواعد الأصولية اللغوية في تفسير آيات الأحكام.

السبب الثامن: الاختلاف في القواعد الفقهية:

وهذا السبب هو الذي بني عليه أخونا الفاضل الدكتور نجاح عثمان أبو العنين رسالته للدكتوراه المعنونة بـ«أثر القواعد الفقهية المختلف فيها في اختلاف الفقهاء» والتي أكد فيها أن هناك قواعد فقهية اختلف فيها الفقهاء، وترتب على ذلك اختلافهم في الفروع.

ففي مسألة: من صلى قبل دخول الوقت، فبان أن الوقت لم يدخل، نجد أن من قال بانعقادها نفلًا قد بنى رأيه على قاعدة: «إذا بطل الخصوص هل يبقى العموم»؟

يقول الخطيب الشربيني -في هذا الصدد-: «من ظن دخول الوقت، فأحرم بالفرض، أو ركع المسبوق قبل تمام التكبير جاهلًا، انقلبت نفلًا؛ للعذر؛ إذ لا يلزم من

(١) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء (ص١١٦)، وانظر: الأم للإمام الشافعي (٥/ ٢١٤)، وما بعدها، ط الدار المصرية للتأليف والترجمة.

بطلان الخصوص بطلان العموم»[١].

وعند الحديث عن قاعدة: «النذر هل يسلك في أدائه مسلك الواجب، أو مسلك الجائز»؟ نجد أن الفقهاء قد بنوا عليها فروعًا، اختلفوا فيها نتيجة لاختلافهم في القاعدة.

ومنها: ما قاله في مختصر العلائي: «إذا نذر أن يصلي أربع ركعات، فإن نزلناه على واجب الشرع أمرناه بتشهدين، فإن ترك الأول سجد للسهو، ولم يجز أداؤها بتسليمتين، وإن نزلناه على الجائز، فهو بالخيار إن شاء أداها بتشهد، أو بتشهدين، وبتسليمة، أو اثنتين»[٢].

وبعد: فهذه هي أهم أسباب اختلاف الآراء في الفروع الفقهية.

❁❁❁

(١) مغني المحتاج (١/ ١٥٠).

(٢) مختصر من قواعد العلائي وكلام الإسنوي (٣/ ٦١٣)، دراسة وتحقيق، د. مصطفى محمود البنجويني، مطبعة الجمهورية، الموصل ١٩٨٤م.

ثالثًا: بيان أن الاختلاف في الفروع ضرورة ورحمة وثروة:

يجب أن يعلم الذين يريدون جمع الناس على رأي واحد في الفروع الفقهية أنهم يريدون ما لا يمكن وقوعه، ومحاولتهم رفع الخلاف لا تثمر إلا توسيع دائرة الخلاف، وهي محاولة إن دلت على شيء فإنها تدل على سذاجة وسوء فهم، ذلك أن الاختلاف في الفروع الفقهية ضرورة ورحمة وثروة.

١ - الاختلاف ضرورة:

والناظر المدقق للمسائل الخلافية في الفروع الفقهية يجد أن هذا الاختلاف أوجبته طبيعة الدين، وطبيعة اللغة، وطبيعة البشر، وطبيعة الكون والحياة.

أ- «**أما طبيعة الدين**، فقد أراد الله تعالى أن يكون في أحكامه: المنصوص عليه والمسكوت عنه، وأن يكون في المنصوص عليه: المحكمات والمتشابهات والقطعيات والظنيات والصريح والمؤول؛ لتعمل العقول في الاجتهاد والاستنباط فيما يقبل الاجتهاد والاستنباط، وتسلم فيما لا يقبل ذلك إيمانًا بالغيب وتصديقًا بالحق، ولو شاء الله لجعل الدين كله وجهًا واحدًا، وصيغة واحدة لا تحتمل خلافًا ولا تحتاج إلى اجتهاد، من حاد عنها قيد شعرة فقد كفر، ولكنه لم يفعل ذلك؛ لتتفق طبيعة الدين مع طبيعة اللغة، وطبيعة الناس، ويوسع الأمر على عباده»[1].

ب- **وأما طبيعة اللغة**، فلا شك أن مصدر الدين الذي يرجع إليه ويستدل به هو القرآن والسنة، وهذه النصوص القرآنية والنبوية يجري عليها ما يجري على كل نص لغوي عند فهمه وتفسيره، ذلك أنها جاءت على وفق ما تقتضيه طبيعة اللغة في المفردات والتراكيب ففيها اللفظ المشترك الذي يحتمل أكثر من معنى، وفيها ما يحتمل الحقيقة والمجاز، أو ما يقوله المناطقة: ما يحتمل دلالة المطابقة، ودلالة التضمن، ودلالة الالتزام، أو اللزوم.

---

(١) الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، د. يوسف القرضاوي (ص٥٩-٦٠)، دار الصحوة، ط٤، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م.

فيها ما يدل بالمنطوق، وما يدل بالمفهوم، فيها العام والخاص، والمطلق والمقيد...إلى غير ذلك مما سيقف عليه القارئ الكريم عند قراءته لفصول هذه الدراسة.

جـ- وأما **طبيعة البشر**، فقد خلقهم الله مختلفين، فكل إنسان له شخصيته المستقلة، وتفكيره المتميز، وطابعه المتفرد، يبدو ذلك في مظهره المادي، كما في مخبره المعنوي، فكما ينفرد كل إنسان بصورة وجهه، ونبرة صوته، وبصمة بنانه، ينفرد كذلك بلون تفكيره، وميوله وذوقه، ونظرته إلى الأشياء والأشخاص، والمواقف والأعمال.

وإن من العبث كل العبث أن يراد صب الناس كلهم في قالب واحد في كل شيء، وجعلهم نسخًا مكررة، ومحو كل اختلاف بينهم، فهذا غير ممكن؛ لأنه مخالف لفطرة الله التي فطر الناس عليها، وغير نافع لو أمكن؛ لأنه لا نفع في مخالفة الفطرة، بل من خالف الفطرة عاقبته عقابًا معجلًا.

ثم إن هذا الاختلاف إنما هو اختلافُ تنوعٍ لا اختلافُ تضادٍّ، والتنوع دائمًا مصدر إثراء وخصوبة، وهو آية من آيات الله الدالة على عظيم قدرته، وبديع حكمته.

إن من الناس من يميل إلى التشديد، ومنهم من يميل إلى التيسير، منهم من يأخذ بظاهر النص، ومنهم من يأخذ بفحواه وروحه، منهم من يسأل عن الخير، ومنهم من يسأل عن الشر مخافة أن يدركه، منهم ذو الطبيعة المرحة المنبسطة، ومنهم ذو الطبيعة الانطوائية المنكمشة.

وهذا الاختلاف في صفات البشر واتجاهاتهم النفسية يترتب عليه لا محالة اختلافهم في الحكم على الأشياء، والمواقف والأعمال، يظهر ذلك في مجال الفقه وفي مجال السياسة، وفي مجالات السلوك اليومي والعادي للناس(١).

---

(١) المرجع السابق (ص٦٤-٦٥).

د- وأما طبيعة الكون الذي نعيش فيه: فقد خلقه الله تعالى مختلف الأنواع والصور والألوان، وهذا الاختلاف ليس اختلاف تضارب وتناقض، بل هو اختلاف تنوع وتلون، ولهذا تكررت في القرآن الكريم كلمة ﴿مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُۥ﴾، في أكثر من سورة، وأكثر من مناسبة، بل إننا نجد القرآن الكريم ينفي -بعبارة صريحة- ما ينبئ عن التضارب أو التعارض في الكون، وذلك في قوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: ٣].

وكذلك طبيعة الحياة، فهي أيضًا تختلف وتتغير بحسب مؤثرات متعددة، منها: المكان، والزمان.

٢- الاختلاف رحمة:

والاختلاف -مع كونه ضرورة- هو كذلك رحمة بالأمة، وتوسعة عليها، وقد روي في ذلك حديث اشتهر على الألسنة لا يعرف له سند، وإن كان صحيح المعنى، وهو ما ذكره السيوطي في الجامع الصغير عنه ﷺ: «**اختلاف أمتي رحمة**»(١).

فالتعدد باب رحمة، وسَّع الله به على الأمة، ويصور لنا الإمام الشاطبي ذلك، فيقول: «إن الخلاف في مسائل الاجتهاد واقع ممن حصل له محض الرحمة، وهم الصحابة ومن اتبعهم بإحسان ﷺ، فهم الذين فتحوا للناس باب الاجتهاد، وجواز الاختلاف فيه، ولو لم يفتحوه لكان المجتهدون في ضيق؛ وذلك لأن مجال الاجتهاد ومجالات الظنون لا تتفق عادة، فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم باتباع ما غلب على

---

(١) قال العلامة المناوي في تخريجه في كتابه، فيض القدير (١/ ٢١٢): قال السبكي: وليس بمعروف عند المحدثين، ولم أقف له على سند صحيح ولا ضعيف ولا موضوع.
قال السيوطي: ولعله خرج في بعض كتب الحفاظ التي لم تصل إلينا، وأسنده البيهقي في المدخل، وكذا الديلمي في مسند الفردوس، كلاهما من حديث ابن عباس مرفوعًا، بلفظ: اختلاف أصحابي رحمة، واختلاف الصحابة في حكم اختلاف الأمة، لكن هذا الحديث قال الحافظ العراقي: سنده ضعيف، وقال ولده المحقق أبو زرعة: رواه أيضًا آدم بن إياس في كتاب العلم والحلم، بلفظ: اختلاف أصحابي رحمة، وهو مرسل ضعيف وفي طبقات ابن سعد عن القاسم بن محمد نحوه ا.هـ.

ظنونهم مكلفين باتباع خلافه، وهو نوع من تكليف ما لا يطلق، وذلك من أعظم الضيق، فوسع الله على الأمة بوجود الخلاف الفروعي فيهم، فكان فتح باب للأمة للدخول في هذه الرحمة، فكيف لا يدخلون في قسم ﴿مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١١٩]؟! فاختلافهم في الفروع كاتفاقهم فيها»[1].

٣- الاختلاف ثروة:

وعنصر آخر نضيفه هنا إلى كون الاختلاف ضرورة من ناحية، ورحمة من ناحية أخرى، هو أن الاختلاف أيضًا ثروة، فإن اختلاف الآراء الاجتهادية يثرى به الفقه وينمو ويتسع؛ لأنه كل رأي يستند إلى أدلة واعتبارات شرعية أفرزتها عقول كبيرة تجتهد وتستنبط، وتقيس وتستحسن، وتَزِنُ وترجح، وتُؤصل الأصول، وتُقعد القواعد، وتُفرع عليها الفروع والمسائل.

❁❁❁

(١) انظر: الاعتصام للشاطبي (٢/ ٩٨-١٠٠).

رابعًا: ما الذي نعنيه بالقواعد الأصولية اللغوية؟

إذا نظرنا إلى التشريع الإسلامي فإننا نجده عبارة عن نصوص صيغت صياغة معجزة تمثل أرفع مستويات البيان والتعبير، ومن ثم فإن فهم إرادة المشرع من هذه النصوص لا بد وأن يعتمد أساسًا على فهم اللغة التي نزل بها النص، من خلال التعرف على أساليبها في التعبير والأداء، وطرق دلالتها على المعنى، وغير ذلك من الأمور التي تسهم في الكشف عن إرادة المشرع.

ولهذا عُني علماء أصول الفقه الإسلامي باستقراء الأساليب العربية، وعباراتها ومفرداتها، واستمدوا من هذا الاستقراء، ومما قرره علماء هذه اللغة: قواعد وضوابط، يتوصل بمراعاتها إلى فهم الأحكام من النصوص الشرعية فهمًا صحيحًا... ويتوصل بها أيضًا إلى إيضاح ما فيه خفاء من النصوص، ورفع ما قد يظهر بينها من تعارض، وتأويل ما دل دليل على تأويله، وغير هذا مما يتعلق باستفادة الأحكام من نصوصها.

والذي نعنيه بالقواعد الأصولية اللغوية في بحثنا هذا يتمثل في أربع قواعد هي:

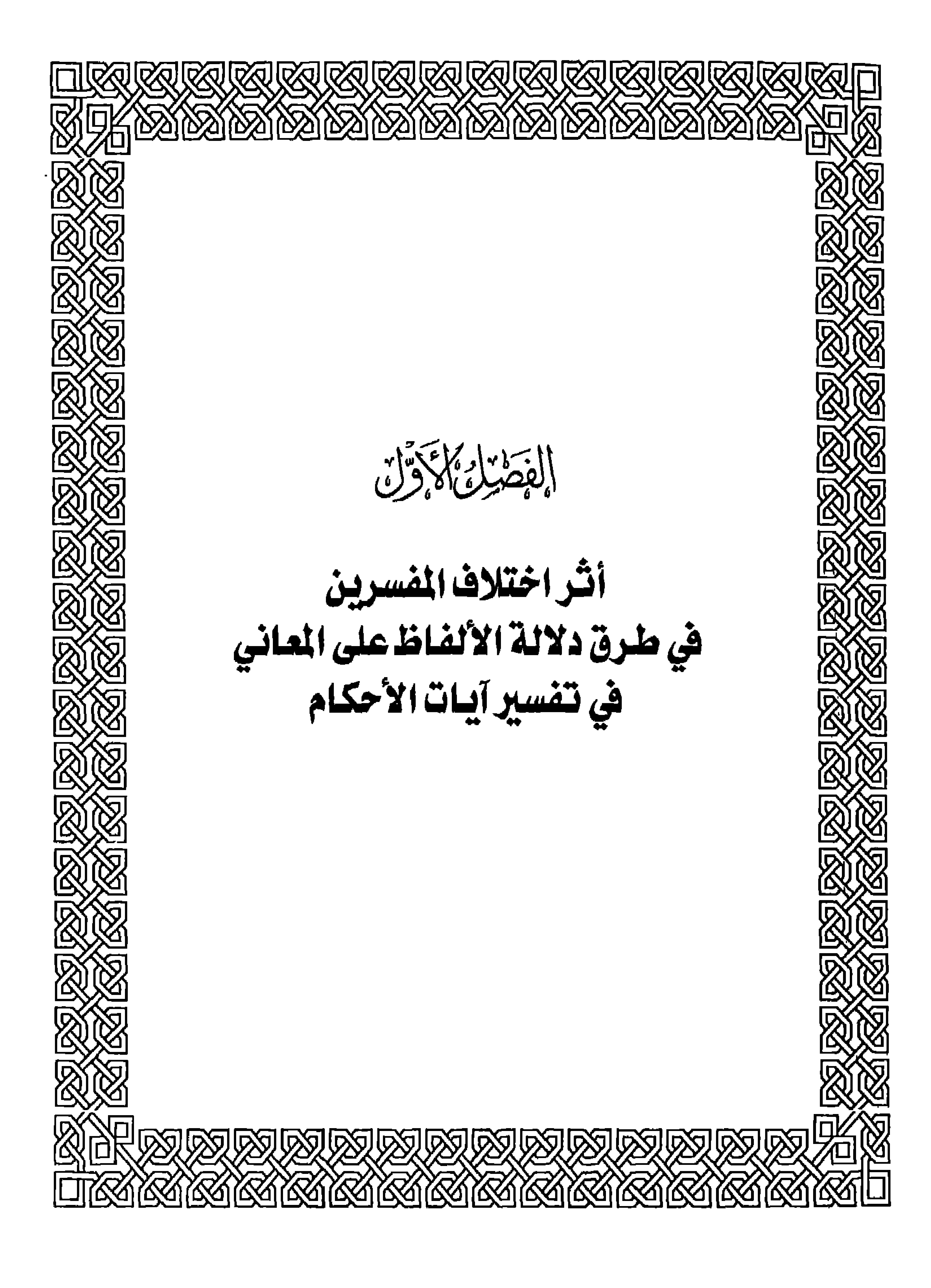
القاعدة الأولى: قاعدة: طرق دلالة الألفاظ على المعاني.

القاعدة الثانية: قاعدة: الوضوح والخفاء في الألفاظ.

القاعدة الثالثة: قاعدة: العام والخاص.

القاعدة الرابعة: قاعدة: الأمر والنهي.

وهذه القواعد الأصولية اللغوية هي إحدى القواعد التي تساعد مع غيرها على فهم نصوص الشريعة فهمًا صحيحًا، كما تساعد على تأسيس الأحكام الشرعية على قواعد موضوعية تأسيسًا يعصم المفسر أو الفقيه -إلى حد كبير- من الخضوع للهوى، أو البعد عن إرادة المشرع وغايته.



الفصل الأول

أثر اختلاف المفسرين في طرق دلالة الألفاظ على المعاني في تفسير آيات الأحكام

بيَّن الأصوليون أن دلالة الألفاظ على مراد المتكلم متفاوتة، وليست في مرتبة واحدة؛ ولهذا قسَّموا طرق دلالة الألفاظ على مراد المتكلم إلى مجموعة أقسام، واختلف تقسيم الحنفية عن تقسيم المتكلمين على النحو التالي:

أولًا طرق دلالة الألفاظ على المعاني عند الحنفية:

ذهب الحنفية إلى أن طرق دلالة الألفاظ على المعاني أربعة، هي:

أ- عبارة النص.

ب- وإشارة النص.

جـ- ودلالة النص.

د- واقتضاء النص(١).

أ- عبارة النص، ودلالتها على الأحكام:

دلالة العبارة: هي دلالة اللفظ على المعنى المتبادر فهمه من نفس صيغته أصالة أو تبعًا، والمقصود أصالة هو الغرض الأول، والمقصود تبعًا هو الغرض الثاني.

قال البزدوي في تعريفها: «والاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له»(٢).

وقال السرخسي: «أما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله، ويعلم قبل

---

(١) الضابط لهذا التقسيم: أن دلالة النص على الحكم إما أن تكون ثابتة بنفس اللفظ، أو لا تكون كذلك، والدلالة التي تثبت بنفس اللفظ إما أن تكون مقصودة منها فهو مسوق لها، أو غير مقصودة، فإن كانت مقصودة فهي العبارة، وتسمى: «عبارة النص»، وإن كانت غير مقصودة، فهي الإشارة وتسمى: «إشارة النص»، والدلالة التي لا تثبت بنفس اللفظ إما أن تكون مفهومة من اللفظ لغة أو شرعًا، فإن كانت مفهومة لغة سميت: «دلالة النص»، وإن كانت مفهومة منه شرعًا أو عقلًا سميت: «دلالة الاقتضاء». انظر: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء (ص١٢٧-١٢٨).

(٢) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، للإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري (١/ ٦٨)، ط دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٤م.

التأمل أن ظاهر النص متناول له»[(١)].

فإذا قصد المشرع إلى معنى أو حكم فأورد نصًّا يعبر عن هذا الحكم المقصود كان ذلك النص عبارة فيه لوجود القصد إليه وسوق الكلام أو تشريع النص من أجله، وقد يشتمل النص على حكمين أو أكثر، ويقوم الدليل على أن كلًّا منها مقصود، ولكن بعضها مقصود أولًا وبالذات، والآخر مقصود تبعًا جِيءَ به كتمهيد للمعنى الأول وتوطئة له، فالنص يعتبر عبارة فيهما ما دام قد اتجه قصد المشرع إليهما في تشريعه للنص، ويعرف قصد المشرع أو المتكلم بالقرائن الخارجية أو من سياق النص نفسه، أو من سبب النزول [(٢)].

ولقد عني علماؤنا بعرض الأمثلة لعبارة النص، وقرروا عدم التفريق بين المقصود من السياق أصالة والمقصود منه تبعًا، وبينوا كيف أن النص إذا ورد ودل باللفظ نفسه على حكم -كان هو المقصود أصالة من ورود النص- ثم دل معه على حكم لم يكن مقصودًا أصالة من الورود، وإنما جاء تبعًا، كانت الدلالة على الحكم الأول، وعلى الحكم الثاني دلالة عبارة.

ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء: ٣].

فهذا النص يدل على عدد من الأحكام هي:

١- إباحة الزواج؛ لقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا﴾.

٢- إباحة الزواج من واحدة، وبما لا يزيد عن أربع، بشرط تحقيق العدالة بينهن.

٣- وجوب الاقتصار على زوجه واحدة إذا خاف الزوج عدم العدل عند التعدد.

وكل هذه الأحكام تدل عليها ألفاظ النص دلالة ظاهرة؛ لأنها المقصودة من

---

(١) أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (١/ ٢٣٦)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٧٣م.

(٢) المناهج الأصولية: د. فتحي الدريني (ص٢٢٦)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

السياق، غير أن هذه الأحكام المذكورة ليست كلها على صعيد السوق أصالة، بل إن الحكمين الثاني والثالث اللذين يشتملان على إباحة الزواج بأكثر من واحدة بما لا يزيد عن أربع بشرط تحقيق العدل بينهن، وعلى أنه يجب الاقتصار على زوجه واحدة عند الخوف من عدم العدل في حالة التعدد- هما المقصودان أصالة من السياق، أما الحكم الأول وهو إباحة الزواج فمقصود تبعًا، فقد ذكر الجصاص ما روي عن السلف في تفسير هذه الآية، فقال:

«روى الزهري عن عروة قال: قلت لعائشة: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى...الآية﴾ فقالت: يا ابن أختي، هي اليتيمة تكون في حَجْرِ وليها، فيرغب في مالها وجمالها ويريد أن ينكحها بأدنى من صداقها، فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن، وأمروا أن ينكحوا سواهن من النساء، وروي عن ابن عباس نحوه، كما روي عن سعيد ابن جبير قوله: ما أحل لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، وخافوا في النساء مثل الذي خفتم في اليتامى؛ ألا تقسطوا فيهن، وروي عن مجاهد قوله: وإن خفتم ألا تقسطوا فتحرجتم من أكل أموالهم إيمانا وتصديقا، فكذلك فتحرجوا من الزنا، فانكحوا النساء نكاحًا طيبًا مثنى وثلاث ورباع، وروي عن عكرمة أنه قال: كان الرجل من قريش تكون عنده النسوة، ويكون عند الأيتام فيذهب ماله فيميل على مال الأيتام، فنزلت: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى﴾»[1].

ومع احتمال الآية للتأويلات التي ذكرها الجصاص في تفسيره إلا أنه اختار ما تأوَّلها عليه ابن عباس وعائشة؛ لأنهما ذكرا أنها في اليتيمة تكون في حجر وليها، فيرغب في مالها وجمالها، ولا يقسط لها في الصداق، فنهوا عن أن ينكحوهن أو يقسطوا لهن في الصداق، وأقرب الأولياء الذي تكون اليتيمة في حجره، ويجوز له تزوجها، هو ابن

---

(١) أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٧٥)، ط دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ- ١٩٩٦م.

العم، فما ذكراه إذن لا يقال بالرأي، إنما يقال توقيفًا، فهو أولى من التأويلات الأخرى؛ لأنهما ذكرا سبب نزولها، والقصة التي نزلت فيها، فهو أولى[١].

وفي ضوء ما سبق نجد أن الآية في دلالتها على الأحكام ليست على درجة واحدة من القصد في السوق، فالمقصود أصالة من سياق الآية هو: إن خفتم الجور في اليتامى فيجب أن يكون ذلك شأنكم أيضًا إذا عددتم الزوجات، فإذا خفتم أيضًا ألا تعدلوا فيجب أن تقتصروا على زوجة واحدة، واستتبع الحديث عن التعدد الحديث عن بيان إباحة الزواج وهكذا، ولو اقتصر على الدلالة على المعنى المقصود أصالة من السياق لقال: «وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فاقتصروا على عدد الزوجات، لا يزيد على أربع، فإن خفتم ألا تعدلوا بين العدد منهن، فاقتصروا على واحدة»[٢].

ومن أمثلة عبارة النص أيضًا: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾، فصيغة هذا النص تدل دلالة ظاهرة على معنيين يتبادر فهمهما من النص نفسه، وكل منهما مقصود من سياق النص:

أما الأول: فهو حل البيع وحرمة الربا.

وأما الثاني: فهو التفرقة بين البيع والربا، ونفي المماثلة بينهما، فالأول حلال، والثاني حرام، غير أن الحكم الثاني -وهو نفي المماثلة بين البيع والربا- مقصود أصالة من السياق؛ لأن الآية سيقت للرد على الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾.

أما الحكم الأول -وهو حل البيع وحرمة الربا- فمقصود من السياق تبعًا؛ لأن نفي المماثلة استتبع بيان حكم كل منهما حتى يتوصل من اختلاف الحكمين إلى عدم التماثل بينهما.

ب- إشارة النص، ودلالتها على الأحكام:

يراد بإشارة النص: «دلالة اللفظ على معنى، أو حكم غير مقصود، لا أصالة، ولا

---

(١) في التفسير الفقهي، د. محمد قاسم المنسي (ص٨٩)، مكتبة الشباب، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.
(٢) علم أصول الفقه، للشيخ عبد الوهاب خلاف (ص١٤٥)، نشر مكتبة الدعوة الإسلامية.

تبعًا، ولكنه لازم للمعنى الذي سيق الكلام من أجله، فالنص لا يدل على هذا المعنى بصيغته، وإنما يشير إلى هذا المعنى بطريق الالتزام، وما يشير إليه النص قد يحتاج فهمه إلى دقة نظر؛ لخفاء التلازم، وقد يكون التلازم ظاهرًا، يعرف بأدنى تأمُّل»[1].

وعلى هذا فالمعنى الإشاري معنى لازم للنص، وإن كان غير مقصود من السياق.

ومن الأمثلة على ذلك: قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

فهذه الآية الكريمة تفيد بطريقةِ عبارةِ نصِّها ما يأتي:

١- وجوب الإرضاع على الأمهات.

٢- مدة الرضاع الكامل حولان كاملان.

٣- نفقة المرضَع على والده.

٤- اختصاص الوالد بنسبة الولد إليه.

وهذه الأحكام مستفادة بطريق العبارة؛ لأن هذا هو المتبادر فهمه من النص، ويلزم من اختصاص الوالد بولده المستفاد من اللام الموجودة في لفظ (له) ما يأتي:

١- أن الأب ينفرد في وجوب النفقة عليه لولده، فكما لا يشاركه أحد في نسبة الولد إليه لا يشاركه أحد في النفقة عليه.

٢- للأب أن يأخذ من مال ولده ما يسد به حاجته؛ لأن الولد نسيب إلى والده بلام الملك في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ﴾، وظاهر أن تملك ذات الولد غير ممكن؛ لكونه حرًّا، ولكن تملك ماله ممكن؛ فيجوز عند الحاجة إليه، وفي ذلك يقول ﷺ - مخاطبًا أحد الأبناء-: **«أنت ومالك لأبيك»**[2].

---

(١) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، لمحب الدين بن عبد الشكور بهامش المستصفى، للغزالي (١/ ٤٠٧)، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣٢٢هـ.

(٢) سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب: ما للرجل من مال ولده (٢/ ٧٦٩)، حديث رقم (٢٢٩٢)، ط دار إحياء الكتب العربية، وقال محقق الكتاب: إسناده صحيح، ورجاله ثقات على شرط البخاري.

فهذان الحكمان لازمان للمعنى المتبادر فهمه من النص، وهو اختصاص الوالد بولده، وغير مقصودين من السياق، ففهم هذين الحكمين عن طريق هذا اللزوم يُسمى بإشارة النص.

ومن أمثلة الدلالة بإشارة النص أيضًا: قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٧﴾ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾ [الحشر: ٧-٨].

فالنص الكريم يفيد استحقاق هؤلاء الفقراء المهاجرين نصيبًا من الفيء، وهو مسوق لهذا الحكم؛ لأنه مقصود أولًا، لكن النص دلَّ بطريق الإشارة على أن هؤلاء الفقراء المهاجرين زال ملكهم عن أموالهم التي تركوها في مكة؛ لأن وصفهم بكونهم فقراء يستلزم عقلًا وبالضرورة ألا تكون أموالهم باقية لهم يملكونها بعد إخراجهم من بلادهم، وقد استفيد هذا الحكم عن طريق الإشارة، لكن زوال ملكية المهاجرين عن أموالهم تستلزم انتقالها إلى الكفار بالاستيلاء والإحراز (١).

ومن ذلك أيضًا: قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

فالآية الكريمة دلت بالعبارة على إباحة الأكل والشرب والاستمتاع بالزوجات في جميع الليل من أيام رمضان إلى طلوع الفجر الصادق.

---

(١) علم أصول الفقه، للشيخ عبد الوهاب خلاف (ص١٤٦)، وفي التفسير الفقهي، د. محمد قاسم المنسي (ص٩٠).

ودلت بطريق الإشارة على أن من أصبح جنبًا فصومه في ذلك اليوم صحيح؛ لأن الله قال: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾، وإذا كان الاتصال مباحًا في أي وقت من الليل، فقد يطلع الفجر عليه وهو جنب، فيكون الاغتسال بعد طلوع الفجر.

ومن ذلك أيضًا: قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، فالثابت بالعبارة ظهور المنة للوالد على الولد؛ لأن السياق يدل على ذلك، فقد أمر الله تعالى بالإحسان للوالدين، ثم بين السبب في جانب الأم بأنها حملت ولدها كرهًا ووضعته كرهًا، ثم ذكر أن المشقة لم تنته بالوضع، بل امتدت إلى زمن الرضاع.

والثابت بالإشارة أن أقل مدة الحمل ستة أشر، فقد ثبت في آية أخرى أن مدة الرضاع حولان كاملان، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤].

وقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وبذلك يبقى للحمل ستة أشهر.

وقد خفي ذلك على كثير من الصحابة واختص بفهمه الصحابيان الجليلان علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عباس رضي الله عنهما، وقبل الصحابة هذا الحكم منهما واستحسنوه.

ذكر القرطبي في تفسيره قوله: «قال ابن عباس: إذا حملت تسعة أشهر أرضعت واحدًا وعشرين شهرًا، وإن حملت ستة أشهر أرضعت أربعة وعشرين شهرًا، وروى أن عثمان قد أُتِيَ بامرأة قد ولدت في ستة أشهر، فأراد أن يقضي عليها بالحد، فقال له علي رضي الله عنه ليس ذلك عليها، قال الله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾، وقال تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾، فالرضاع أربعة وعشرون شهرًا، والحمل ستة أشهر، فرجع عثمان عن قوله، ولم يحدها»[(١)].

---

(١) تفسير القرطبي (٩/ ٦٢٤٢).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]،[الأنبياء: ٧].

فقد أفادت الآية بالعبارة أنه يجب على العوام أن يسألوا المجتهدين في الأحكام الشرعية التي لا يعلمونها، وأفادت بطريق الإشارة وجوب وجود طائفة من أهل الذكر المجتهدين.

هذا ويلاحظ من هذه الأمثلة وغيرها أن إشارات النصوص هي معانٍ التزامية منطقية تترتب على مدلولات العبارة، وهي تتفاوت ظهورًا وغموضًا، فمنها: ما يدرك بأدنى تأمل، كالإشارة إلى ثبوت نسب المولود، ومنها: ما يحتاج إلى إعمال فكر كالإشارة إلى أقل مدة الحمل، ولإدراك ذلك لا بد من المعرفة الواسعة بألفاظ الشريعة ومدلولات اللغة، غير أن العقول والأفهام تتفاوت في إدراك ذلك، فقد ينقدح معنى من المعاني اللفظية في نفس مجتهد، ولا ينقدح في نفس آخر، فيفهم من تأمله للعبارة مالا يتاح فهمه لسواه، كما قد يتكلف بعضهم فيحمل الألفاظ من المعاني ما تنوء به مما يسبب الاختلاف بين المجتهدين.

جـ- دلالة النص، ودلالتها على الأحكام:

ذكر صدر الشريعة أن دلالة النص هي: دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى، يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى [(١)].

كما ذكر البزدوي أن دلالة النص هي: ما ثبتت بمعنى النص لغة لا استنباطًا [(٢)].

وأشار السرخسي إلى مثل هذا [(٣)].

وفي ضوء ما سبق فإن دلالة النص عبارة عن دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه؛ لاشتراكهما في علة الحكم [(٤)].

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، للإمام سعد الدين التفتازاني (١/ ١٣١)، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، سنة ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م.

(٢) كشف الأسرار (١/ ٧٢).

(٣) أصول السرخسي (١/ ٢٤١).

(٤) في التفسير الفقهي، للدكتور محمد قاسم المنسي (ص٩١).

وتسمى دلالة النص أيضًا بمفهوم الموافقة عند المتكلمين، أي: المفهوم الذي وافق المنطوق في حكمه، بناء على موافقته له في علته موافقة تفهم بمجرد فهم اللغة، كما تسمى أيضًا فحوى الخطاب أي: روحه وما يعقل منه؛ لأن كل نص دلَّ على حكم في محل لعلة يدل على ثبوت هذا الحكم في كل محل تتحقق فيه العلة بتبادر الفهم، أو تكون العلة أكثر توافرًا فيه [١].

على أن هناك من الأصوليين من أدخل هذه الدلالة في القياس، وسماها القياس الجلي، أو قياس الأولى؛ وذلك لأن المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق؛ لظهور العلة فيه على نحو أقوى من المنطوق به، وعلى هذا فإن دل بعبارته على حكم في واقعة، ووجدنا واقعة أخرى متفقة مع الأولى في العلة وأولى منها بالحكم، وكانت هذه المساواة الأولوية تفهم بمجرد فهم اللغة دون حاجة إلى نظر أو تأمل واجتهاد، فإنه يتبادر إلى الفهم حينئذ أن النص يتناول الواقعتين، وأن الحكم المنصوص عليه يثبت للمسكوت عنه، أي: يثبت للواقعة الثانية.

والظاهر -والله أعلم- أن دلالة النص تفترق عن القياس، من جهة أن العلة هنا يمكن لكل عارف باللغة أن يدركها دون نظر واجتهاد، بعكس القياس، فإن العلة فيه يحتاج استخراجها إلى نظر واجتهاد.

ومن الأمثلة التي ذكرها الأصوليون على ذلك: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: ٢٣]، فإن عبارة النص في الآية تدل على تحريم التأفيف، وأن الواجب على الولد أن يستعمل مع الوالدين حسن الخلق ولين الجانب حتى لا يقول لهما إذا أضجره ما قد يستثقل من مؤنتهما «أف» فضلًا عما يزيد عليه، وكما يقول الزمخشري: «فإن الله لم يرخص في أدنى كلمة تنفلت من المتضجر مع

(١) علم أصول الفقه، للشيخ خلاف (ص١٥٠).

موجبات الضجر ومقتضياته، ومع أحوال لا يكاد يدخل صبر الإنسان معها في الاستطاعة»[١]، وكل عالم باللغة يدرك أن المعنى الذي كان من أجله تحريم هذا التأفيف إنما هو الإيذاء للوالدين، وأن المقصود من تحريم التأفيف هو كف الأذى عنهما ومراعاة حرمتهما.

وهذا المعنى موجود قطعًا في الضرب والشتم وما أشبه ذلك، فيتناولها النص وتعتبر حرامًا وتعطى حكم التأفيف الذي ثبت بعبارة النص، ويكحون ثبوت التحريم فيها بطريق دلالة النص على الشتم والضرب، وما كان على شاكلتهما أولى بالتحريم من التأفيف؛ لأن الإيذاء الذي هو موجب الحكم موجود فيها بشكل أقوى وواضح.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠]، فقد دلَّ هذا النص بعبارته على تحريم أكل أموال اليتامى ظلمًا، وواضح أن المعنى الذي من أجله كان هذا التحريم هو تبديد هذه الأموال وتضييعها عليهم من غير حق، فيتناول من طريق دلالة النص كل ما من شأنه تفويت المال عليهم من إحراق وإهمال وغير ذلك؛ لأنها كلها اعتداء على مال القاصر الضعيف عن دفع الاعتداء[٢].

ومن أمثلة دلالة النص أيضًا: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٧٥].

فعبارة النص في الشطر الأول من الآية تدل على أن فريقًا من أهل الكتاب يتصف بالأمانة إلى درجة أنه لو ائتمنه أحد على قنطار فإنه يؤديه إليه، ويفهم من ذلك بطريق دلالة النص أن هذا الفريق لو ائتمن على أقل من القنطار فإنه يؤديه؛ لأنه من يكون أمينًا في الكثير يكون أمينًا في القليل من باب أولى، والشطر الثاني من الآية يدل بعبارته على أن فريقًا آخر

---

(١) الكشاف، للزمخشري (٢/ ٥١٣)، ط دار المعرفة، بيروت، لبنان.
(٢) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء (ص١٣٤).

من أهل الكتاب يتصف بالخيانة إلى درجة أنه لو ائتمن على دينار لا يؤديه إلى من ائتمنه، ويفهم منه بطريق دلالة النص أن هذا الفريق لو ائتمن على ما فوق الدينار لما أداه إلى من ائتمنه عليه؛ لأن من يكون خائنًا في القليل يكون خائنًا في الكثير من باب أولى.

د- اقتضاء النص، ودلالته على الأحكام:

الاقتضاء هو: دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية (١)، ومعنى ذلك أن الكلام لا يدل على المعنى الصحيح شرعًا إلا بتقدير معنى خارجي لازم حتى يصح الكلام أو يستقيم.

والمعنى الذي يتوقف صدق الكلام أو صحته على تقديره عند عامة الأصوليين من الحنفية، وجميع أصحاب الشافعية، وجميع المعتزلة على ثلاثة أقسام (٢):

١- ما وجب تقديره؛ لتوقف صدق الكلام عليه، كما روي عن النبي ﷺ أنه قال: **«إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»**(٣).

فإن الخطأ والنسيان لم يرفعا بدليل وقوع الأمة في كل منهما، وكذلك رفع العمل بعد وقوعه محال، مع أن ظاهر النص يفيد أن الخطأ والنسيان وما استكرهت عليه الأمة موضوع عنها.

وعلى هذا فلا بد من تقدير محذوف، وذلك بأن نقول: وضع إثم الخطأ، أو حكمه، وبهذا التقدير يتفق الكلام مع الواقع ولا يخالفه.

---

(١) شرح التلويح على التوضيح (١/ ١٣٧).

(٢) انظر: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، د. محمد أديب صالح (١/ ٥٨٤-٥٩٠)، ط المكتب الإسلامي.

(٣) الحديث أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الطلاق، باب: طلاق المكره والناسي (١/ ٦٥٧)، حديث رقم (٢٠٤٥)، وإسناده ضعيف، علق عليه ابن حجر في بلوغ المرام (ص١٩٩)، بقوله: رواه ابن ماجه والحاكم، وقال أبو حاتم: لا يثبت، وذكره السيوطي في الجامع الصغير بلفظ: «إن الله رفع عن أمتي»، من حديث ثوبان وعزاه إلى الطبراني ورمز إلى صحته، لكن المناوي في فيض القدير (٤/ ٣٤-٣٥)، تعقبه من حيث الصحة ولم يتعرض للفظ، وصححه المقدسي والذهبي وحسنه النووي في الأربعين، انظر: نصب الراية لأحاديث الهداية (١/ ١٦٨-١٦٩).

٢- ما وجب تقديره ضرورة صحة الكلام عقلًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢]، فإن هذا الكلام لا بد فيه من تقدير لفظ: «الأهل» لكي يصح ويستقيم عقلًا، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ﴾ [العلق: ١٧]، فالنادي لا يدعي، لذلك كان لابد من تقدير لفظ «أهل» كي يصح الكلام ويستقيم.

٣- ما وجب تقديره ضرورة صحة الكلام شرعًا، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣]، فمقتضى الأمر في النهاية أن يكون المحرر مملوكًا؛ لأن تحرير الحر لا يتصور، وكذلك تحرير ملك الغير عن نفسه، فملك الرقبة ثابت بالنص اقتضاء، ويكون التقدير: «فتحرير رقبة مملوكة».

ومن هذا أيضًا: قول إنسان لآخر يملك عبدًا: «اعتق عبدك عني بألف» فإن هذا يدل بمقتضاه على شراء عبده منه؛ لأنه لا ينوب عنه في عتقه إلا بعد أن يتملكه منه بشرائه، فالشراء ثابت بنص هذه الصيغة اقتضاءً.

ومن الأمثلة على ذلك أيضًا: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فإن مقتضى التحريم هو تحريم الزواج بهن، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣]، فإن مقتضى ذلك: أكلها أو الانتفاع بها.

ثانيًا: طرق دلالة الألفاظ على المعاني عند المتكلمين:

يرى المتكلمون أن الألفاظ قوالب للمعاني، والمعنى يستفاد تارة من جهة النطق تصريحًا، وأخرى من جهته تلويحًا؛ ولذلك قسَّموا دلالة اللفظ على معناه إلى قسمين أساسيين، هما: دلالة المنطوق، ودلالة المفهوم.

١- دلالة المنطوق:

تعريفها: هي دلالة اللفظ على حكم ذكر في الكلام ونطق به مطابقة أو تضمنًا أو

التزامًا[1]، نحو دلالة قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣]، على تحريم نكاح الربيبة التي في حجر الرجل من زوجته التي دخل بها، فهذا التحريم دلَّ عليه اللفظ في محل النطق.

أقسام المنطوق:

وقد قسم الجمهور من أصحاب هذا الاتجاه المنطوق إلى قسمين: صريح، وغير صريح.

فالمنطوق الصريح: هو دلالة اللفظ على الحكم بطريق المطابقة أو التضمين؛ وذلك لأن اللفظ وضع من أجله وهو عبارة النص عند الحنفية، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فقد دلَّ بمنطوقه الصريح على حِلِّ البيع وحرمة الربا.

والمنطوق الصريح يقابل عند الحنفية ما يسمى بعبارة النص، أو دلالة العبارة.

أما المنطوق غير الصريح: فهو دلالة اللفظ على الحكم بطريق الالتزام؛ وذلك لأن اللفظ مستلزم لذلك المعنى، ومثاله: دلالة قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، على أن النسب يكون، للأب لا للأم، وعلى أن نفقة الولد على الأب دون الأم، فإن حرف (اللام) لم يوضع لإفادة هذين الحكمين، ولكن كلًّا منهما لازم للحكم المنصوص عليه في الآية.

وينقسم المنطوق غير الصريح إلى ثلاثة أقسام هي: دلالة الاقتضاء، ودلالة الإيماء، ودلالة الإشارة.

---

(١) فواتح الرحموت (١/ ٤١٣)، وتفسير النصوص في الفقه الإسلامي (١/ ٥٩١).
والمطابقة هي: دلالة اللفظ على تمام ما وضع له من حيث هو تمامه، مثل: دلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾، على حرمة التأفيف، فهذا المعنى هو المعنى المطابق للآية، والتضمين هو: دلالة اللفظ على جزء مما وضع له من حيث هو جزؤه، مثل: دلالة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾، على حل البيع وحرمة الربا، فهذا المعنى جزء من المعنى المراد... انظر: تفسير آيات الأحكام، لأستاذنا الدكتور القصبي زلط (١/ ٨١)، دار القلم، دبي ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، والالتزام هو: دلالة اللفظ على لازم خارج عن المعنى الموضوع له اللفظ من حيث هو لازمه.

وكان سبب الحصر في هذه الأنواع أن المدلول عليه بالالتزام إما أن يكون مقصودًا من المتكلم من اللفظ، وإما أن لا يكون مقصودًا.

فإن كان مقصودًا من المتكلم فذلك بحكم الاستقراء قسمان:

أحدهما: أن يتوقف على المدلول صدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية، فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الاقتضاء.

ثانيهما: ألا يتوقف عليه ذلك، فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الإيماء.

وإن لم يكن المدلول عليه بالالتزام مقصودًا للمتكلم، فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الإشارة.

ودلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة سبق التعريف بهما، والتمثيل لهما.

أما دلالة الإيماء: فهي دلالة اللفظ على معنى لازم للمعنى الأصلي مقصود للمتكلم، ولا يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلًا أو شرعًا، وقد فهم هذا اللازم بسبب اقتران الحكم بوصف أو ترتيبه على وصف لو لم يكن علة له لكان اقترانه به أو ترتيبه عليه غير مقبول ولا مستساغ.

ومن أمثلته: قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فقد أمر الله بقطع اليد، ولكن ليست كل يد، وإنما اليد التي سرق صاحبها، ولو لم يكن هذا الوصف علة لما كان لإضافة اليد إليه معنى (١).

ويتلخص مما سبق أن المنطوق عند المتكلمين له أربعة أقسام هي: دلالة المنطوق الصريح، ودلالة الاقتضاء، ودلالة الإيماء، ودلالة الإشارة، وهذه الثلاثة تندرج تحت دلالة المنطوق غير الصريح.

دلالة المفهوم:

أما دلالة المفهوم فهي: دلالة اللفظ على المعنى لا في محل النطق والتلفظ، بل في

---

(١) تفسير آيات الأحكام، لأستاذنا الدكتور القصبي زلط (١/ ٨٣).

محل السكوت[١].

وتنقسم هذه الدلالة إلى قسمين:

١- **مفهوم الموافقة**: وهو دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه وموافقته له نفيًا أو إثباتًا لاشتراكهما في معنى يدرك من اللفظ بمجرد معرفة اللغة، دون الحاجة إلى بحث واجتهاد، وسُمي مفهوم موافقة؛ لأن المسكوت عنه موافق للمنطوق في الحكم[٢].

وقد مثل العلماء لمفهوم الموافقة بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فإنه يدل بمفهومه على تحريم الضرب؛ لأنه أشد في الإيذاء من التأفيف الذي نهى عنه اللفظ بمفهومه؛ ونظرًا لأن حكم المسكوت عنه جاء موافقًا لحكم المنطوق سميت هذه الدلالة بمفهوم الموافقة.

يقول أستاذنا الدكتور القصبي زلط: «ثم إن كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق سميت دلالة المفهوم: فحوى الخطاب، وإن كان مساويًا له سميت لحن الخطاب، فكأنهم فرقوا بين فحوى الخطاب ولحنه: بأن فحوى الخطاب: ما دل على ما هو مثله في الحكم، ومن أمثلة ذلك: قوله سبحانه: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣]، فقد فهم من تحريم التأفيف المستفاد من دلالة المنطوق: تحريم الضرب، وهو مسكوت عنه، وأولى بالحكم من التأفيف المنطوق به؛ لأن العلة فيه أظهر».

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠]، فقد فهم من تحريم أكله أموال اليتامى المستفاد من دلالة المنطوق: تحريم إحراقها، وهو مسكوت عنه مساو للمذكور في الحكم؛ لتساوي العلة فيهما، وهي تضييع مال اليتيم[٣].

---

(١) حاشية البناني على شرح الجلال المحلي (١/ ٢٤٠)، ط عيسى الحلبي.
(٢) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، د. محمد أديب صالح (١/ ٦٠٧-٦٠٨).
(٣) تفسير آيات الأحكام، لأستاذنا الدكتور القصبي زلط (١/ ٨٦-٨٧).

٢- مفهوم المخالفة: هو دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف لما دلَّ عليه المنطوق؛ لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم، وذكر ابن العربي أنه تعليق الحكم بأحد وضعي الشيء ليدل على أن الآخر بخلافه [1]؛ وذلك كقوله تعالى: ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ [النور: ٤]، حيث يفهم من هذه الآية أن الزائد على الثمانين غير واجب، وظاهر أن هذا المفهوم مغاير ومخالف لما يفيده اللفظ بمنطوقه.

وسوف نتحدث عن أنواعه، وموقف العلماء من الاحتجاج به عند الحديث عن القواعد المختلف فيها من طرق الأدلة.

المقارنة بين منهج الحنفية والمتكلمين في التقسيم والتنويع

إن الباحث في كل من المنهجين مع اختلاف وجهة الفريقين في التقسيم والتنويع تتضح أمامه الأمور الآتية:

١- إن الدلالات في منهج الحنفية أربع دلالات فقط، هي: دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة النص، ودلالة الاقتضاء، أما عند المتكلمين فهي ست دلالات: دلالة المنطوق الصريح، ودلالة الاقتضاء، ودلالة الإيماء، ودلالة الإشارة، ومفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة.

٢- إن ما يسميه الحنفية إشارة النص هو ما يسميه المتكلمون كذلك.

٣- إن ما يسميه الحنفية دلالة الاقتضاء هو ما يسميه المتكلمون كذلك.

٤- إن ما يسميه الحنفية عبارة النص يقابل عند المتكلمين ما يسمى بالمنطوق الصريح.

٥- إن ما يسميه الحنفية دلالة النص يقابل ما يسمى عند المتكلمين مفهوم الموافقة، أو فحوى الخطاب، أو لحنه.

٦- ليس عند الحنفية دلالة تسمى دلالة مفهوم المخالفة، بل يعدون الاستدلال بها من الاستدلالات الفاسدة كما سيأتي، بينما المتكلمون يعترفون بهذه الدلالة، وهي عندهم

---

(١) الإحكام، للآمدي (٣/ ٦٦)، وأحكام القرآن، لابن العربي (٢/ ٦٦٣).

إذا استوفت شروطها دلالة من دلالات اللفظ يحتج بها، كما يحتج ببقية الدلالات.

ومن هذا التلخيص يتضح لنا أن الفريقين وإن اختلفوا في المنهج عند التقسيم، إلا أنهم وصلوا إلى نتائج متقاربة، حتى إن الخلاف ليكاد يكون في التسمية، لا في المسميات.

مراتب هذه الدلالات

على أن هذه الدلالات على الرغم من أن ما تفيده من معنى ثابت بها قطعًا متفاوتة من حيث قوة الحجية.

فأقوى هذه الدلالات هي: عبارة النص (المنطوق الصريح)، ثم يليها إشارة النص، ثم يليها دلالة النص (مفهوم الموافقة)، ثم يلي ذلك دلالة الاقتضاء، فإذا ما تعارضت دلالة مع ما هو أقوى منها قدم الأقوى، ولا اعتبار حينذاك لهذه الدلالة.

ومن الأمثلة على وقوع التعارض بين المفهوم من عبارة النص والمفهوم من إشارته قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ﴾ [البقرة: ١٧٨]، مع قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا ﴾ [النساء: ٩٣]، فقد دلت الآية الأولى بعبارتها على وجوب القصاص من القاتل، ودلت الآية الثانية بإشارتها على أن القاتل العامد لا يقتص منه؛ لأنها اقتصرت على أن جزاءه أخروي من الخلود في النار وغضب الله عليه وإعداده العذاب العظيم له، وهذا يستلزم أن القتل العمد لا يجب فيه القصاص، ومن ثم يقدم الحكم الثابت بالعبارة على الحكم الثابت بالإشارة، ويكون القصاص واجبًا في القتل العمد.

ومن الأمثلة على وقوع التعارض بين المفهوم من إشارة النص والمفهوم من دلالته: قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا ﴾ [النساء: ٩٣]، مع قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ﴾[النساء: ٩٢]، فالنص الأول يدل بإشارته على أن القتل العمد لا تجب فيه الكفارة؛ لأن الكفارة لم تذكر فيه، ولو كانت واجبة لأضافها النص إلى العقاب الأخروي المذكور، والنص

الثاني يفيد بطريق دلالة النص ثبوت الكفارة في القتل العمد؛ لأنها إذا وجبت في القتل الخطأ فمن باب أولى تجب في القتل العمد.

ومذهب الحنفية قائل بتقديم دلالة الإشارة على دلالة النص عند التعارض، أما مذهب الشافعية فقائل بتقديم دلالة النص على دلالة الإشارة عند التعارض.

أثر اختلاف المفسرين في تقديم دلالة الإشارة على دلالة النص أو العكس عند التعارض

من آثار اختلاف المفسرين في تقديم دلالة الإشارة على دلالة النص، أو العكس عند التعارض: ما نراه بين الجصاص الحنفي والكيا الهراسي الشافعي عند تناولهما لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ﴾ [النساء: ٩٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣].

فالجصاص الحنفي: يرى كسائر الحنفية أن القاتل المتعمد لا تجب عليه كفارة، وهو بهذا يقدم دلالة الإشارة على دلالة النص، بينما يرى الكيا الهراسي الشافعي -كسائر الشافعية- أن القاتل المتعمد تجب عليه الكفارة اعتمادًا على تقديم دلالة النص على دلالة الإشارة.

رأي الجصاص الحنفي:

يقول الجصاص في كتابه «أحكام القرآن»: قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، نص على إيجاب الكفارة في قتل الخطأ وذكر قتل العمد في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، وقال: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، وخصه بالعمد، فلما كان كل واحد من القتيلين مذكورًا بعينه ومنصوصًا على حكمه لم يجز لنا أن نتعدى ما نص الله تعالى علينا فيهما؛ إذ غير جائز قياس المنصوصات بعضها على بعض، وهذا قول أصحابنا جميعًا، وقال الشافعي: على قاتل العمد الكفارة، ومع ذلك ففي إثبات الكفارة في العمد زيادة في حكم النص، وغير جائز الزيادة في النص إلا

بمثل ما يجوز به النسخ وأيضًا فغير جائز إثبات الكفارات قياسًا، وإنما طريقها التوقيف أو الاتفاق، وأيضًا لما نص الله على حكم كل واحد من القتيلين، وقال النبي ﷺ: «من أدخل في أمرنا ما ليس منه فهو رد»(١)، فموجب الكفارة على العامد مدخل في أمره ما ليس منه، فإن قيل: لما وجبت الكفارة في الخطأ فهي في العمد أوجب؛ لأنه أغلظ، قيل له: ليست هذه الكفارة مستحقة بالمأثم فيعتبر عظم المأثم فيها؛ لأن المخطئ غير آثم فاعتبار المأثم فيه ساقط؛ وأيضًا قد أوجب النبي ﷺ سجود السهو على الساهي ولا يجب على العامد، وإن كان العمد أغلظ»(٢).

رأي الكيا الهراسي الشافعي:

يقول الكيا الهراسي في كتابه «أحكام القرآن»: في التعليق على قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ﴾، ظن أصحاب أبي حنيفة، أن الله تعالى نص على حكم الخطأ، وأوجب التحرير فيه في ثلاثة مواضع، ثم قال من بعدها من غير فصل: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ﴾، إيجاب الكفارة فيها خلاف الظاهر، والجواب عنه: أن الله تعالى ذكر في الخطأ تمام ما أوجب فيه، ثم أبان للعمد مزية على الخطأ وذكر تلك المزية، وذلك لا ينفي إيجاب ما وجب في الخطأ، كما لا ينفي إيجاب الدية وإن وجبت في الخطأ، وإنما أوجب الله تعالى الكفارة في الخطأ، تعظيمًا لأمر الدم في مقابلته بالكفارة، وشرع في العمد مزية، فلا ينبغي أن تكون المزية مسقطه ما قد وجب في الخطأ؛ ولذلك قال الشافعي ؓ: إذا وجبت الكفارة في الخطأ، فلأن تجب في الغمد أولى(٣).

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: إذا اجتهد العالم أو الحاكم فأخطأ خلاف الرسول من غير علم فحكمه مردود (٤/ ٢٦٨)، وصحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب: نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور (٣/ ١٤٤٣)، حديث رقم (١٧).

(٢) أحكام القرآن، للجصاص الحنفي (٢/ ٣٤٥-٣٤٦)، ط دار الفكر.

(٣) أحكام القرآن، للكيا الهراسي الشافعي (٢/ ٤٨٢-٤٨٣)، ط دار الكتب العلمية.

رأي الباحث:

وأميل إلى رأي الشافعية الذين قدموا الثابت بدلالة النص على الثابت بدلالة الإشارة، فأوجبوا الكفارة في القتل العمد.

وقبل أن أبدي الأسباب التي جعلتني أقدم دلالة النص على إشارة النص اذكر هنا ما أورده العلامة الراحل الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه: «أصول الفقه»، عند حديثه عن حجة الحنفية في تقديمهم لإشارة النص، وحجة الشافعية في تقديمهم لدلالته.

قال رحمه الله: وحجة الحنفية في تقديمهم إشارة النص على دلالته: أن دلالة الإشارة مأخوذة من النظم؛ لأنها مأخوذة من لوازمها؛ إذ ذكر الملزوم يقتضي ذكر اللازم، أما دلالة النص فإنها لا تفهم من منطوق النظم، بل هي تؤخذ من مفهومه، وما يكون من المنطوق أولى في الدلالة مما يكون في المفهوم.

وحجة الشافعية في تقديم دلالة النص على إشارته أن دلالة النص تفهم لغة من النص، فهي قريبة من دلالة العبارة، ودلالة الإشارة لا تفهم من النص لغة، بل تفهم من اللوازم البعيدة للنصوص، وما يكون من عبارتها أولى بالأخذ مما يكون من اللوازم التي تختلف فيها الأفهام، وفوق ذلك فإن المعنى في دلالة النص واضح المقصد من الشارع بخلاف اللوازم فإنها قد تكون مقصودة، وربما لا تكون مقصودة [1].

أما عن الأسباب التي جعلتني أقدم دلالة النص على إشارته فهي:

أولًا: أن الثابت بإشارة النص -على مذهب الجمهور- غير مقصود للشارع أصلًا، والثابت بدلالة النص مقصود للشارع قطعًا.

ثانيًا: إن وضوح العلة وثبوتها في دلالة النص يجعلها بمثابة عبارة النص، وما فهم من النص لعلة أقوى مما يثبت عن طريق اللزوم العقلي، وقد يكون من اللوازم البعيدة للنصوص.

هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن دلالة الاقتضاء تؤخر عن سائر الدلالات؛ لأن المعنى الثابت بها استدعته ضرورة صحة الكلام شرعًا، فليس المعنى الثابت بها من موجبات اللفظ.

---

(١) أصول الفقه، للشيخ محمد أبي زهرة (ص١٣٦)، ط دار الفكر العربي.

القواعد التي اختلف فيها الأصوليون من طرق الدلالة

اختلف الأصوليون في ثلاث قواعد في باب الدلالات، وهذه القواعد الثلاث هي:

١- الاحتجاج بمفهوم الموافقة (دلالة النص).

٢- عموم المقتضى.

٣- الاحتجاج بمفهوم المخالفة.

الاحتجاج بمفهوم الموافقة.

لقد مر آنفًا أن مفهوم الموافقة المعبر عنه في منهج الحنفية بدلالة النص هو دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه، وموافقته له نفيًا أو إثباتًا؛ لاشتراكهما في معنى يدرك من اللفظ بمجرد معرفة اللغة، دون الحاجة إلى بحث، أو اجتهاد.

ولا خلاف بين الفقهاء في أنه يحتج بمفهوم الموافقة، اللهم إلا ما ذهب إليه الظاهرية من أنه ليس بحجة؛ إذ يعدونه ضربًا من القياس، وهم من نفاته[1].

غير أن الخلاف قد وقع في نوع هذه الدلالة؛ أهي دلالة لفظية، أم دلالة قياسية؟

فذهب الحنفية إلى القول بأن ثبوت الأحكام بدلالة النص يكون عن طريق معنى النص، لا عن طريق القياس؛ ولذلك نرى الحنفية يثبتون عن هذا الطريق من الأحكام ما لا يجيزون إثباته عن طريق القياس.

قال شمس الدين السرخسي: «ولهذا جلعنا الثابت بدلالة النص كالثابت بإشارة النص، وإن كان يظهر بينهما التفاوت عند المقابلة، وكل واحد منهما ضرب من البلاغة، أحدهما من حيث اللفظ، والآخر من حيث المعنى؛ ولهذا جوزنا إثبات العقوبات والكفارات بدلالة النص، وإن كنا لا نجوز مثل ذلك بالقياس»[2].

---

(١) انظر: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، لابن حزم الظاهري (ص٢٣-٣٠)، ط جامعة دمشق ١٣٧٧هـ.

(٢) أصول السرخسي (١/ ٢٤٢).

بينما يرى الإمام الشافعي أن هذه الدلالة قياسية، ويسميها بالقياس الجلي[(١)].

وينبني على هذا الخلاف مسائل الكفارات والحدود، فمن يقول: إن مفهوم الموافقة من قبيل القياس، وهو لا يجيز إثبات الحدود والكفارات به، لا يمكن أن يحتج بمفهوم الموافقة على إثباتها، ومن يقول: إنه دلالة لفظية لا قياسية، ثم هو لا يثبت الحدود والكفارات بالقياس يصح له أن يحتج بها على إثباتها.

أثر اختلاف المفسرين في نوع دلالة مفهوم الموافقة

أهي دلالة لفظية، أم دلالة قياسية؟

من آثار اختلاف المفسرين في نوع دلالة مفهوم الموافقة أهي دلالة لفظية، أم دلالة قياسية؟ ما نراه بين الجصاص الحنفي الذي يرى كجمهور الحنفية أن دلالة مفهوم الموافقة دلالة لفظية تثبت بها كل الأحكام بما فيها الحدود والكفارات، وبين الكيا الهراسي الشافعي، الذي يأخذ برأي الإمام الشافعي القائل بأن دلالة مفهوم الموافقة دلالة قياسية، وذلك في حديثهما عن حكم الردء أو المعين في جريمة قطع الطريق عند تفسيريهما لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣].

فمما لا خلاف فيه بين العلماء في أن حد الحرابة يجب على من باشر القتال من المحاربين، ولكن الخلاف فيمن يكون موجودًا مع من يباشر القتال للنصرة والعون، ولكنه لم يقاتل.

رأي الجصاص الحنفي:

يقول الإمام الجصاص في كتابه «أحكام القرآن»: «وقال أصحابنا: إذا كان الذي

---

(١) انظر: الرسالة، للإمام الشافعي (ص٥١٢-٥١٦)، بتحقيق وشرح الأستاذ أحمد محمد شاكر، ط مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة.

ولي القتل وأخذ المال بعضهم كان حكم جميعهم حكم المحاربين يجري الحكم عليهم؛ وذلك لأن حكم المحاربة والمنعة لم يحصل إلا باجتماعهم جميعًا، فلما كان السبب الذي تعلق به حكم المحاربة -وهو المنعة- حصل باجتماعهم جميعًا وجب أن لا يختلف حكم من ولي القتل منهم ومن كان عونًا أو ظهيرًا، والدليل عليه أن الجيش إذا غنموا من أهل الحرب لم يختلف فيه حكم من ولي القتال منهم، ومن كان منهم ردءًا وظهيرًا؛ ولذلك لم يختلف حكم من قتل بعصا أو بسيف؛ إذ كان من لم يلِ القتال يجري عليه الحكم»[١].

رأي الكيا الهراسي الشافعي:

أما الإمام الكيا الهراسي فيقول في كتابه «أحكام القرآن»: «لما ثبت للشافعي أن الحكم ليس متعلقًا بمجرد الفساد في الأرض، ولا بمجرد قطع الطريق، لكن تفاوت العقوبات على حسب تفاوت الجرائم، فالردء المعاون في قطع الطريق لا يلزمه عقوبة من باشر القتل وأخذ المال، وتقدير الكلام: يقتلوا أن قتلوا، أو يصلبوا إن قتلوا وأخذوا المال، فليس لمن لم يفعل من ذلك شيئًا أن يدخل في جملتهم»[٢].

رأي الباحث:

وأميل إلى الرأي الثاني القائل بأن الحدود والكفارات من المقدرات، ولا مدخل للعقل أو الاجتهاد بالرأي في المقدرات التي لا تثبت إلا بنص صريح الدلالة.

ومما هو واضح أن الذي حدا بالإمام الجصاص أن يذهب إلى ما ذهب إليه أن دلالة النص عنده بما هي قاطعة الدلالة على ثبوت حكمها في الواقعة الملحقة بها تثبت بها العقوبات كالحدود والكفارات على ضوء ما ذهب إليه الأحناف، أما الكيا الهراسي فلأنه شافعي المذهب فقد رأى أن دلالة مفهوم الموافقة من قبيل القياس، والقياس لا يعتبر طريقًا لإثبات ما يندرئ بالشبهات من الحدود والكفارات.

---

(١) أحكام القرآن، للإمام الجصاص (٢/ ٥٨٢).
(٢) أحكام القرآن، للإمام الجصاص (٣/ ٧٠).

٢- عموم المقتضَى[١]

لقد مر أن دلالة الاقتضاء هي: دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه، أو صحته الشرعية، أو العقلية.

وقد اتفق الأصوليون على أنه دل الدليل على تعين أحد الأمور الصالحة للتقدير فإنه يتعين سواء أكان عامًّا أم خاصًّا، وذلك كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾، فإنه قد قام الدليل على أن المراد في الآية الأولى تحريم القتل، وفي الثانية تحريم التزوج بالأمهات، ولكنهم اختلفوا فيما لو كان المقام يحتمل عدة تقديرات يستقيم الكلام بواحد منها، أيقدر ما يعم تلك الأفراد، أم يقدر واحد منها؟

ذهب جماعة من الفقهاء إلى القول بأنه يقدر ما يعم تلك الأفراد، وجعلوا للمقتضى عمومًا، وقد نسب القول بعموم المقتضى للإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ[٢]؛ وذلك لأن المقتضى الذي تعين تقديره بمنزلة النص، حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص، لا بالقياس، فيجوز فيه العموم كما يجوز في النص[٣].

وذهب عامة الحنفية والغزالي[٤]، من الشافعية وآخرون إلى القول بأنه لا عموم للمقتضى، وأنه يقدر واحد منها فقط، بناء على أن العموم من عوارض الألفاظ، والمقتضى معنى فلا عموم له[٥].

---

(١) المقتضَى (بفتح الضاد): معناه إذن: الزيادة التي يقتضيها الكلام؛ ليصدق، أو ليصح عقلًا وشرعًا، والمقتضِي (بكسر الضاد): معناه: الحامل على هذه الزيادة، والحامل على هذه الزيادة: هو عدم استقامة الكلام بدونها، تفسير آيات الأحكام، لأستاذنا الدكتور القصبي زلط (١/ ٩٦).

(٢) يقول الدكتور مصطفى الخن: لم أر فيما بين يدي من كتب أصول الشافعية الجزم بنسبة القول بعموم المقتضى للإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ، اللهم إلا ما ذكره السعد في التلويح حيث قال: «وقد ينسب القول بعموم المقتضى إلى الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ»، التلويح (١/ ١٣٧)، غير أن المذكور في كتب أصول الحنفية القطع بنسبة هذا القول للشافعية، مثل: حاشية عبد العزيز البخاري على أصول البزدوي (٢/ ٢٣٧)، وأصول السرخسي (١/ ٢٤٨)، انظر: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء (ص١٥٥).

(٣) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (١/ ٥١١).

(٤) جنح الإمام الغزالي رحمه الله إلى القول بأنه لا عموم للمقتضى، واستدل لما ذهب إليه بأن العموم للألفاظ، لا للمعاني، فتضمنها من ضرورة الألفاظ، المستصفى (٢/ ٦١).

(٥) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء (ص١٥٥).

أثر اختلاف المفسرين في قاعدة عموم المقتضى

لقد نتج عن الاختلاف في هذه القاعدة أثر كبير في الاختلاف في الفروع الفقهية.

ومن الفروع الفقهية التي اختلفوا فيها بناء على الاختلاف في هذه القاعدة:

أ- حكم من أكل ناسيًا، أو مكرهًا، أو مخطئًا وهو صائم:

ذهب الحنفية إلى أن من أكل مكرهًا أو مخطئًا وهو صائم فلا إثم عليه، ولكن يجب عليه القضاء، أما الناسي فلا قضاء عليه؛ لما روي عن أبي هريرة ﵁ عن النبي ﷺ أنه قال: «**إذا نسي فأكل وشرب فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه**»[(١)].

ولم يقيسوا عليه المكره والمخطئ؛ لأن الإجزاء عندهم في الناس على خلاف القياس، وما كان كذلك يتوقف في المنصوص عليه، أما غيره فلا يقاس عليه[(٢)]، ولا يقولون بعموم المقتضى.

رأي الجصاص الحنفي:

جنح الجصاص الحنفي إلى رأي جمهور الحنفية في عدم الأخذ بعموم المقتضى، وذهب إلى أن من أكل مكرهًا أو مخطئًا وهو صائم فعليه القضاء، واستثنى الناسي؛ لما ورد في الحديث عن رسول الله ﷺ، ونص عبارته: «وقال أصحابنا -في الأكل ناسيًا-: القياس أنه يجب القضاء عليه، ولكنهم تركوا القياس للأثر»[(٣)].

أما الشافعية فذهبوا إلى أن من أكل ناسيًا أو مكرهًا أو مخطئًا وهو صائم فصيامه صحيح، ولا قضاء عليه، واحتجوا على ذلك بعموم المقتضى في حديث: «**إن الله وضع عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه**»[(٤)].

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب: الصائم إذا أكل أو شرب ناسيًا (١/ ٢٣٠)، وصحيح مسلم، كتاب الصيام، باب: أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر (٢/ ٨٠٩)، حديث رقم (١٧١).

(٢) فتح القدير، للكمال ابن الهمام (٢/ ٦٣)، ط مصطفى الحلبي، ط ١، ١٣٨٩هـ- ١٩٧٠م.

(٣) أحكام القرآن، للجصاص (١/ ٣٣٢).

(٤) سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب: طلاق المكره والناسي (١/ ٦٥٧)، حديث رقم (٢٠٦٥).

على أن دليل الشافعية لم يكن عموم المقتضى فحسب، وذلك بأن يشمل الوضعُ الواردُ في الحديث الإثمَ، وهو الحكمُ الأخروي، كما يشمل الإفطار الذي يوجب القضاء، وهو الحكم الدنيوي، بل ألحقوا المكره والمخطئ بالناسي الذي ورد حكمه فيما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**إذا نسي فأكل وشرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه**»(١)، وفي رواية للدارقطني: «**من أفطر في شهر رمضان ناسيًا فلا قضاء عليه ولا كفارة**»(٢).

بل قالوا المكره أولى من الناسي؛ لأنه مخاطب بالأكل؛ لدفع الضرر عن نفسه والناسي ليس مخاطبًا بأمر ولا نهي.

قال النووي في المجموع: «واحتجوا لعدم البطلان بأنه بالإكراه سقط أثر فعله؛ ولهذا لا يأثم بالأكل؛ لأنه صار مأمورًا بالاكل، لا منهيًا عنه، فهو كالناسي، بل أولى منه بألَّا يفطر؛ لأنه مخاطب بالأكل؛ لدفع ضرر الإكراه عن نفسه، بخلاف الناسي، فإنه ليس بمخاطب بأمر ولا نهي»(٣).

رأي الإمام الرازي الشافعي:

وقد ذهب الإمام الرازي الشافعي في تفسيره: «مفاتيح الغيب» إلى ما ذهب إليه جمهور الشافعية من أنه من أكل أو شرب ناسيًا لا يبطل صومه، وأن من صُبَّ الطعام أو الشراب في حلقه كرهًا، أو حال النوم لا يبطل صومه أيضًا(٤)، أخذ بعموم المقتضى.

وأما المالكية فقد ذهبوا إلى أن من أكل أو شرب ناسيًا أو مكرهًا أو مخطئًا وهو صائم فلا إثم عليه، ولكن عليه القضاء(٥)، فوافقوا الحنفية في المكره والمخطئ،

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب: الصائم إذا أكل أو شرب ناسيًا (١/ ٢٣٠)، وصحيح مسلم، كتاب الصيام، باب: أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر (٢/ ٨٠٩)، حديث رقم (١٧١).

(٢) سنن الدارقطني، كتاب الصيام، باب: الشهادة على رؤية الهلال (٢/ ١٧٨).

(٣) المجموع شرح المهذب، للإمام النووي (٦/ ٣٢٥)، مكتبة الإرشاد بجدة.

(٤) مفاتيح الغيب للرازي (٣/ ٨٣)، دار الغد العربي بالقاهرة، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

(٥) الشرح الصغير على أقرب المسالك، لأبي البركات أحمد بن محمد الدردير المالكي (١/ ٥٢٥)، ط عيسى الحلبي ١٩٧٨م.

وخالفوا الجميع في الناسي، وأجابوا عن الحديث الأول بأن الحديث لم يذكر قضاءً ولا تعرض له، بل الذي تعرض له سقوط المؤاخذة، والأمر بمضيه على صومه وإتمامه[١].

وعللوا ما ذهبوا إليه بالأخذ بقاعدة: إن النسيان لا يؤثر في طلب المأمورات، والصوم مأمور به، فلا يؤثر فيه النسيان، فأشبه ما لو نسي ركعة من الصلاة[٢].

وقد أجيب عن هذا التعليل بأنه على فرض صحة القاعدة وعمومها فإنها مخصوصة بهذا النص الدال على عدم فساد الصوم، وأنه لا قضاء عليه[٣].

ونقل الشوكاني في نيل الأوطار عن بعض المالكية توجيهًا لعدم أخذ المالكية بحديث الدار قطني، ورد على هذا التوجيه فقال: «واعتذر بعض المالكية عن الحديث بأنه خبر آحاد مخالف للقاعدة، وهو اعتذار باطل، والحديث قاعدة مستقلة في الصيام، ولو فتح باب رد الأحاديث الصحيحة بمثل هذا لما بقي من الحديث إلا القليل، ولرد من شاء ما شاء، وأجاب بعضهم أيضًا بحمل الحديث على التطوع، حكاه ابن التين عن ابن شعبان، وكذا قاله ابن القصار، واعتذر بأنه لم يقع في الحديث تعيين رمضان، وهو حمل غير صحيح، واعتذار فاسد يرده ما وقع في حديث الباب»[٤].

وتعليقًا على موقف المالكية من الأخذ بعموم المقتضى على ضوء المثال السابق قال أستاذنا الدكتور/ القصبي زلط: «لا يتضح في هذا المثال موقف المالكية من عموم المقتضى؛ لأن الاستدلال عندهم قد أخذ طريقًا آخر، فقد استدلوا بظواهر الأحاديث، فأخذوا بحديث البخاري في إسقاط المؤاخذة ورفع الإثم، ولم يأخذوا بحديث الدارقطني؛ لأنه لم يصح عندهم، أو لأنه خبر أحاد يخالف القواعد»[٥].

---

(١) تفسير القرطبي (١/ ٨٠٧)، دار الغد العربي بالقاهرة، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م.
(٢) تفسير آيات الأحكام، لأستاذنا الدكتور القصبي زلط (١/ ١٠٤).
(٣) حاشية الصنعاني على شرح عمدة الأحكام (٣/ ٣٢٩).
(٤) نيل الأوطار، للشوكاني (٤/ ٢٠٧)، ط، دار الحديث بالقاهرة، ويقصد بحديث الباب حديث الدارقطني.
(٥) تفسير آيات الأحكام لأستاذنا الدكتور القصبي زلط (١/ ١٠٤).

رأي الإمام القرطبي المالكي:

أما الإمام القرطبي المالكي: فقد رجح مذهب الجمهور في عدم بطلان صوم من أكل أو شرب ناسيًا خلافًا لأصحابه جمهور المالكية، وقد استند في ترجيحه هذا إلى حديث الدارقطني واعتبره نصًّا لا يقبل الاحتمال[١].

رأي الباحث في المسألة:

ويميل كاتب هذه السطور إلى ما ذهب إليه الشافعية وغيرهم من الحنابلة[٢]، والظاهرية[٣]، من أن من أكل أو شرب ناسيًا أو مخطئًا أو مكرهًا وهو صائم، فصومه صحيح ولا قضاء عليه؛ للأخذ بعموم المقتضى، ولإلحاق المكره والمخطئ بالناسي.

ومما سبق يتضح لنا أن الإمام الجصاص الحنفي ذهب في كتابه: «أحكام القرآن»، إلى ما ذهب إليه جمهور الحنفية من أن من أكل مكرهًا أو مخطئًا وهو صائم فلا إثم عليه، ولكن يجب عليه القضاء، أما الناسي فلا قضاء عليه؛ للحديث الوارد عن النبي ﷺ، وقد اعتمد في ذلك على ما اعتمده جمهور الحنفية من عدم الأخذ بعموم المقتضى.

أما الإمام القرطبي المالكي فقد خالف أصحابه من المالكية الذين ذهبوا إلى أن من أكل ناسيًا أو مكرهًا أو مخطئًا وهو صائم فلا إثم عليه، ولكن عليه القضاء، ورجح ما ذهب إليه الجمهور في عدم بطلان صوم من أكل أو شرب ناسيًا، استنادًا إلى حديث الدارقطني، والذي وصفه بأنه نص لا يقبل الاحتمال.

ب- طلاق المكره:

من المسائل التي يرتبط بها كثير من أحكام الحلال والحرام في الأسرة والعلاقات الزوجية مما له علاقة بحديث: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا

---

(١) تفسير القرطبي (١/ ٨٠٩).

(٢) انظر: المغني، لابن قدامة (٣/ ١١٤-١١٦)،/ ط دار الكتب العلمية ببيروت.

(٣) راجع: المحلى، لابن حزم (٦/ ٢٢٠)، ط، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر ببيروت.

عليه» بناء على قاعدة عموم المقتضى: طلاق المكره، هل يقع أو لا يقع؟

ويرى الدكتور محمد أديب صالح في مؤلفه القيم: «تفسير النصوص في الفقه الإسلامي» أن الحديث لم يكن وحده محور الاستدلال، ولكنه كان ضمن الأدلة التي كانت محط أنظار العلماء فيما كان من الحكم في هذه المسألة، فالقول بعموم المقتضى، أو عدم القول به كان ذا أثر يذكر في إعطاء الحكم(١).

وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى القول بأن طلاق المكره لا يقع؛ لأن الإكراه يفسد الاختيار كما يفسد الرضا، واعتبار التصرفات الشرعية إنما هو بالاختيار(٢)، واحتجوا على ذلك بعموم المقتضى في حديث: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، وأيدوا احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، فالآية دليل على أن من تلفظ بكلمة الكفر مكرهًا فلا يكون كافرًا، والكفر أعظم من الطلاق، فإذا سقط ما هو أعظم فما دون ذلك أولى، وبما روي عن عائشة ﵂ أن النبي ﷺ قال: «لا طلاق ولا عتاق في إغلاق»(٣)، أي: إكراه(٤)، فدل ذلك على عدم ترتب أثر الطلاق في حالة الإكراه.

وممن ذهب من الصحابة إلى عدم وقوع طلاق المكره: عمر، وعلي، وابن عمر، وابن عباس، وابن الزبير، وجابر بن سمرة ﵃(٥).

وأما الأحناف فذهبوا إلى القول بوقوع طلاق المكره؛ لأن الإكراه عندهم يفسد

---

(١) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (١/ ٥٦٨).

(٢) الشريعة الإسلامية، للدكتور/ محمد حسين الذهبي (ص٥٢٦)، دار الكتب الحديث، وانظر: المهذب، للشيرازي (٢/ ٧٨)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/ ٣٦٧)، ط دار إحياء الكتب العربية، والمغني، لابن قدامة (٧/ ١١٨)، والمحلى، لابن حزم (١٠/ ٢٠٢-٢٠٤).

(٣) سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب: طلاق المكره والناسي (١/ ٦٦٠)، حديث رقم (٢٠٤٦).

(٤) فتح الباري (٩/ ٣٠١)، ط دار الريان للتراث، وانظر: لسان العرب، مادة (غلق).

(٥) مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، للخطيب الشربيني (٣/ ٢٨٩)، المكتبة التجارية ١٩٥٥م.

الرضا، ولكن لا يفسد الاختيار، فالمكره حينما تلفظ بالطلاق تلفظ به عن اختيار، فاختار حين قارن -تحت ضغط الإكراه- بين أمرين: التلفظ بالطلاق، ووقع ما هدد به، فاختار أهون الأمرين، وهو الطلاق.

واستدل الأحناف على ما ذهبوا إليه بقوله تعالى: ﴿ **فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ** ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فالآية لم تفرق بين طلاق المكره، وطلاق الطائع، وقوله تعالى: ﴿ **وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا۟ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا** ﴾ [النحل: ١]، فلم يفرق بين عهد المكره وعهد الراضي.

كما استدلوا بما روي عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «**كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله**»، فدل على أن المكره يجوز له الطلاق؛ لأنه لم يستثن بالحديث المذكور.

كما استدلوا بما رواه محمد بن الحسن عن صفوان بن عمر الطائي أن امرأة كانت تبغي زوجها فوجدته نائمًا، فأخذت شفرة وجلست على صدره، ثم حركته، وقالت: لتطلقْني ثلاثًا وإلا ذبحتك، فناشدها الله فأبت، فطلقها ثلاثًا، ثم جاء إلى رسول الله ﷺ فسأله عن ذلك، فقال ﷺ: «**لا قيلولة في الطلاق**»[1]، كما ذكروا أن المكره مختار فيما يتكلم به اختيار كاملًا، إلا أنه غير راض بالحكم؛ لأنه عرف الشَّرَّين فاختار أهونهما عليه، فالإكراه يزيل الرضا، ولكنه لا يزيل الاختيار[2].

وبعد أن ذكرت الأدلة التي استدل بها الجمهور على عدم وقوع طلاق المكره، والتي استدل بها الحنفية على وقوعه، أعرض الآن لما جاء في كتب تفسير آيات الأحكام.

رأي الجصاص الحنفي:

ذهب الجصاص الحنفي إلى ما ذهب إليه جمهور الحنفية، وقال بوقوع طلاق المكره،

---

(١) فتح القدير، لابن الهمام (٣/ ٣٩٠).

(٢) تبيين الحقائق، للزيلعي (٢/ ١٩٥)، دار المعرفة، بيروت، ط٢.

واستدل بأدلتهم، وأضاف إليها ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة»[1]، ثم علق على ذلك بقوله: «فلما سوى النبي ﷺ فيهن بين الجاد والهازل، ولأن الفرق بين الجد والهزل أن الجاد قاصد إلى اللفظ وإلى إيقاع حكمه، والهازل قاصد إلى اللفظ غير مريد لإيقاع حكمه علمنا أنه لا حظ للإرادة في نفي الطلاق، وأنهما جميعًا من حيث كانا قاصدين للقول أن يثبت حكمه عليهما، وكذلك المكره قاصد للقول غير مريد لإيقاع حكمه فهو كالهازل سواء.

فإن قيل: لما كان المكره على الكفر لا تبين منه امرأته، واختلف حكم الطوع والإكراه فيه، وكان الكفر يوجب الفرقة كالطلاق، وجب أن يختلف حكم طلاق المكره والطائع، قيل له: ليس لفظ الكفر من ألفاظ الفرقة لا كناية ولا تصريحًا، وإنما تقع به الفرقة إذا حصل كافرًا، والمكره على الكفر لا يكون كافرًا، فلما لم يَصِرْ كافرًا بإظهاره كلمة الكفر على وجه الإكراه لم تقع الفرقة، وإما الطلاق فهو من ألفاظ الفرقة والبينونة، وقد وجد إيقاعه في لفظ مكلف فوجب أن لا يختلف حكمه في حال الإكراه والطوع.

فإن قال قائل: تساوي حال الجد والهزل في الطلاق لا يوجب تساوي حال الإكراه والطوع فيه؛ لأن الكفر يستوي حكم جده وهزله، ولم يستو حال الإكراه والطوع فيه، قيل له: نحن لم نقل: إن كل ما يستوي جده وهزله يستوي حال الإكراه والطوع فيه، وإنما قلنا: إنه لما سوى النبي ﷺ بين الجاد والهازل في الطلاق علمنا أنه لا اعتبار فيه بالقصد للإيقاع بعد وجود القصد منه إلى القول، فاستدللنا بذلك على أنه لا اعتبار فيه للقصد للإيقاع بعد وجود لفظ الإيقاع من مكلف، وأما الكفر فإنما يتعلق حكمه

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب: ما في الطلاق على الهزل (٢/ ٢٥٩)، حديث رقم (٢١٩٤)، والترمذي في سننه، كتاب الطلاق، باب: ما جاء في الجد والهزل في الطلاق (٣/ ٤٩٠)، حديث رقم (١١٨٤)، وقال: هذا حديث حسن غريب، كما أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الطلاق، باب: من طلق أو نكح أو راجع لاعبًا (١/ ٦٥٨)، حديث رقم (٢٠٣٩)، وعلق عليه الحافظ ابن حجر في بلوغ المرام (ص١٩٨)، بقوله: رواه الأربعة إلا النسائي وصححه الحاكم.

بالقصد لا بالقول، ألا ترى أن من قصد إلى الجد بالكفر أو الهزل أنه يكفر بذلك قبل أن يلفظ به، وأن القاصد إلى إيقاع الطلاق لا يقع طلاقه إلا باللفظ؟ ويبين لك الفرق بينهما أن الناسي إذا تلفظ بالطلاق وقع طلاقه، ولا يصير كافرًا بلفظ الكفر على وجه النسيان، وكذلك من غلط بسبق لسانه بالكفر، ولو سبق لسانه بالطلاق طلقت امرأته، فهذا يبين الفرق بين الأمرين[(١)].

رأي ابن العربي المالكي:

وأما ابن العربي المالكي فقد ذهب إلى ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من القول بأن طلاق المكره لا يقع، واحتج على ذلك بعموم المقتضى في حديث: «**إن الله وضع عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه**»، وتعقب قول الإمام أبي حنيفة: إن طلاق المكره يلزم؛ لأنه لم يعد فيه أكثر من الرضا، وليس وجوده بشرط في الطلاق كالهازل بقوله: «وهذا قياس باطل، فإن الهازل قاصدٌ إلى إيقاع الطلاق راضٍ به، والمكره غير راض به، ولا نية له في الطلاق، وقد قال النبي ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى**»[(٢)]»[(٣)].

رأي القرطبي المالكي:

وتابع الإمامُ القرطبي المالكي الإمامَ ابن العربي، واستدل بأدلته[(٤)].

رأي الإمام الكيا الهراسي الشافعي:

وذهب الإمام الكيا الهراسي الشافعي في كتابه: «أحكام القرآن» إلى ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من القول بعدم وقوع طلاق المكره، وأيد احتجاجه بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦][(٥)].

---

(١) أحكام القرآن، للجصاص (٣/ ٢٨٣-٢٨٥).

(٢) صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ؟ (١/ ٥-٦)، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٣) أحكام القرآن، لابن العربي (٣/ ١٦٣-١٦٤).

(٤) تفسير القرطبي (٥/ ٣٩١١).

(٥) أحكام القرآن، للكيا الهراسي (٣/ ٢٤٦-٢٤٧).

رأي الباحث:

ويميل كاتب هذه الدراسة إلى ما ذهب إليه الجمهور من أن طلاق المكره لا يقع؛ لأن الإكراه يفسد الاختيار كما يفسد الرضا، واعتبار التصرفات الشرعية إنما هو بالاختيار، وللأخذ بعموم المقتضى، ولقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٦]، ومن المقرر أن الكفر أعظم من الطلاق، فإذا سقط ما هو أعظم فما دون ذلك أولى، ولما روي عن عائشة ﵂ أن النبي ﷺ قال «**لا طلاق ولا عتاق في إغلاق**»[1]، فدلَّ كلُّ ذلك على عدم ترتب أثر الطلاق في حالة الإكراه، ويؤيد ما ذهبت إليه ما جاء عن كثير من صحابة رسول الله ﷺ من القول بعدم وقوع طلاق المكره.

أما الأحناف فقد ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه بوقوع طلاق المكره استنادًا إلى القول بعدم عموم المقتضى، وقد علق ابن الهمام الحنفي على حديث: «**إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»، بقوله: «إنه من باب المقتضى، ولا عموم له، ولا يجوز تقدير الحكم الذي يعم أحكام الدنيا وأحكام الآخرة، بل إما حكم الدنيا، وإما حكم الآخرة، والإجماع على أن الآخرة مراد، فلا يراد الآخر معه وإلا عمم»[2].

ومناقشتي لأدلة الأحناف تكون كالتالي:

١- أن الآيات القرآنية التي استندوا إليها، وإن كانت لا تفرق بين طلاق المكره وغيره مطلقة، والمطلق يقيد بالسنة.

ومن الغريب حقًّا أننا نجد الأحناف يوقعون طلاق المكره بدعوى أن الآيات القرآنية التي جاءت في الطلاق مطلقة، ولا ينفذون بيع المكره، مع أن آية البيع جاءت

(١) سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب: طلاق المكره والناسي (١/ ٦٦٠)، حديث رقم (٢٠٤٦).
(٢) فتح القدير، لابن الهمام (٣/ ٣٩).

أيضًا مطلقة في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥][1].

٢- وأما حديث صفوان، فقال عنه ابن حزم: «وهذا خبر في غاية السقوط وصفوان منكر الحديث، وقال في حديث ابن عباس: وهذا شر من الأول؛ لأن عطاء ابن عجلان مذكور بالكذب، ومثل هذا لا يحتج به»[2].

٣- وأما قولهم: عن المكره مختار بدليل أنه اختار أهون الشَّرَّين، فيجاب عنه بأنه لا خيار مع الإكراه، واختيار أحد الأمرين ليس دليلًا على حرية اختياره، بل اختيار ضعيف لا عبرة به؛ لأنه فاسد وغير صحيح [3]، وعلى هذا فرأي الجمهور القائل بعدم وقوع طلاق المكره هو الرأي الراجح.

❁❁❁

(١) انظر: مدى حرية الزوجين في الطلاق، د. عبد الرحمن الصابوني (١/ ٣٢٣).
(٢) المحلى، لابن حزم (١١/ ٥٢٦-٥٢٧).
(٣) انظر: مدى حرية الزوجين في الطلاق (١/ ٣٢٤).

٣ـ الاستدلال بمفهوم المخالفة

لقد مر أن مفهوم المخالفة هو: دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف لما دل عليه المنطوق؛ لانتهاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم، وأنه يسمى دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة.

هذا،وقد اختلف موقف العلماء من مفهوم المخالفة على مذهبين:

المذهب الأول: اعتبره حجة، وجعله طريقًا من طرق الدلالة على الأحكام في نصوص الكتاب والسنة، على أساس أن الألفاظ كما تدلُّ على الأحكام بمنطوقها، ومفهومها الموافق، تدلُّ أيضًا بمفهومها المخالف.

وعلى هذا إذا جاء الكلام مقيدًا بقيد، ودل النص بمنطوقه على حكم؛ فإنه يدل بمهفوم المخالفة على نقيض هذا الحكم، عند انتقاء القيد الذي من أجله كان ذلك الحكم.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾ [البقرة: ٢٨٠]، فقد دل منطوق النص على أن المدين العاجز عن الوفاء بما عليه من دين، يستحب إنظاره حتى اليسار، وهنا نلاحظ أن المدين جاء مقيدًا بوصف معتبر في الحكم هو الإعسار، ولولا هذا الوصف، لما شرع الإمهال، أو الانتظار، وعلى هذا، فالإعسار هو القيد الذي بني على أساسه الحكم، فإذا انتفى هذا القيد، بأن أصبح المدين في يسر؛ فإنه لا يبقى للإنظار أو الإمهال قيمة، ووجب أن يثبت نقيض الحكم؛ بأنه يطالب بسداد ما عليه... وهكذا، وهذا هو مسلك الجمهور من الشافعية، والمالكية، والحنابلة، والزيدية.

المذهب الثاني: نفى اعتبار مفهوم المخالفة حجة، واعتبره من الاستدلالات الفاسدة في نصوص الشريعة، وأصحاب هذا المسلك هم الحنفية.

يقول الجصاص: «ومذهب أصحابنا أن المخصوص بالذكر حكمه مقصور عليه، ولا دلالة على أن حكم ما عداه بخلافه» (١).

---

(١) المناهج الأصولية، د. فتحي الدريني (ص ٣٤٦، ٣٤٧)، وانظر: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، د. محمد أديب صالح (١/ ٦٦٥-٦٦٨).

ويرى الدكتور فتحي الدريني: «أن مفهوم المخالفة بما هو منطق تشريعي وأصل لغوي عند الجمهور يعتبر ما يستنبط عن طريقه، حكمًا شرعيًا ثابتًا بالنص نفسه، كالحكم الثابت بالمنطوق على السواء، وعلى هذا يستفاد من النص حكمان شرعيان: منطوق، ومفهوم المخالف، أما إذا اعتبرنا أن انتفاء الحكم عند انتفاء القيد ثابت بالعدم الأصلي، لا بالمفهوم المخالف كما يقول الحنفية، فلا يكون حكمًا شرعيًا، بل هو مجرد حكم عقلي، وعلى هذا فلا يستفاد من النص إلا حكم واحد هو المنطوق؛ وذلك لأن الشارع -كما يقول الحنفية-، ساكت عن غير المنطوق، فلم يتناوله بالنفي ولا بالإثبات، فيبقى العدم الأصلي عاريًا عن الحكم، حتى يرد من الشارع دليل آخر ينتهض بحكمه، ولا مجال للقول بمفهوم المخالفة بما هو حكم شرعي لجري القياس عليه، أما عند القائلين بالعدم الأصلي، فلا يجري القياس عليه؛ لأنه ليس حكمًا شرعيًا، بل هو حكم عقلي محض»[(١)].

ومهما يكن من أمر، فإذا تمكنا من استنباط أحكام من النص بمفهوم المخالفة، دون أن تتعارض هذه الأحكام مع نصوص أخرى، فإن ذلك يكون مجالًا خصبًا لاستثمار طاقات النصوص وفهمها على نحو أوسع من المعنى المتبادر منها، ولا شك أن ذلك سيكون مدعاة لاختلاف الآراء بناء على اختلاف نتائج الاجتهاد في تفهم إرادة الشارع من القيد أو الوصف الخاص الذي علق الحكم به، والمصلحة المعتبرة من وراء تشريعه[(٢)].

عناصر مفهوم المخالفة:

١- واقعة منصوص عليها.

٢- حكم هذه الواقعة الوارد في النص نفسه.

٣- قيد وارد في النص، من وصف، أو شرط، أو غاية، أو عدد مرتبط به الحكم المنطوق.

٤- الواقعة نفسها غير مقيدة بذلك القيد، ولا منطوق لها.

---

(١) المناهج الأصولية (ص٣٥٠-٣٥١).

(٢) في التفسير الفقهي، د. محمد قاسم المنسي (ص٩٩).

٥- حكمها غير المنطوق به، المناقض للحكم المنطوق لانتفاء القيد [(١)].

شروط الأخذ بمفهوم المخالفة:

يدل مفهوم المخالفة على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه سواء أكان المنطوق إثباتًا أم نفيًا ويشترط للعمل به عند من اعتبره حجة شروط منها:

١- أن لا يكون للقيد الذي قيد به الحكم فائدة أخرى، سوى نفي حكم المنطوق للمسكوت، أي: نفي الحكم عند نفي القيد، فإن كان له فائدة أخرى غير ذلك فإنه لا يكون حجة، ولا يصلح للعمل به كأن يكون القيد أكثريًّا، أي: أن القيد خرج مخرج الغالب في أمور الناس، ويتضح هذا في قوله تعالى -وهو يذكر المحرمات من النساء-: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣]، فقيد ﴿فِي حُجُورِكُم﴾، ليس قيدًا احترازيًّا، وإنما هو قيد أكثري، بناء على أن الغالب من أحوال الناس كون الربائب في حجور الأزواج، فالمرأة إن تزوجت برجل، وكان لها بنت من زوج سابق فإنها تأخذها معها إلى بيت زوجها الجديد، وعلى هذا فلا يعمل بالمفهوم المخالف هنا، وهو أن الربيبة إذا لم تكن في حجر زوج أمها لا تحرم عليه، وإنما تحرم عليه بمجرد الدخول بأمها، سواء كانت في حجره ورعايته، أم لم تكن [(٢)].

٢- أن لا يكون المذكور قصد به الامتنان، كقوله تعالى: ﴿لِتَأۡكُلُواْ مِنۡهُ لَحۡمٗا طَرِيّٗا﴾ [النحل: ١٤]، فإنه لا يدل على منع أكل ما ليس بطري [(٣)].

٣- أن لا يعارضه ما هو أرجح منه من منطوق، أو مفهوم موافقة، أما إذا عارضه قياس فلم يُجَوِّزِ القاضي أبو بكر الباقلاني ترك المفهوم به مع تجويزه ترك العموم بالقياس.

قال الشوكاني رحمه الله: ولا شك أن القياس المعمول به يخصص عموم المفهوم، كما

---

(١) المناهج الأصولية (ص٣٢٣).
(٢) حاشية البناني على شرح الجلال المحلي (١/ ٢٤٦).
(٣) إرشاد الفحول، للشوكاني (ص١٨٠).

يخصص عموم المنطوق، وإذا تعارضا على وجه لا يمكن الجمع بينهما، وكان كل واحد منهما معمولًا به، فالمجتهد لا يخفى عليه الراجح منهما من المرجوح، وذلك يختلف باختلاف المقامات، وبما يصاحب كل واحد منهما من القرائن المقوية له[1].

٤- أن يذكر مستقلًّا، فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمۡ عَٰكِفُونَ فِي ٱلۡمَسَٰجِدِۗ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإن قوله: ﴿فِي ٱلۡمَسَٰجِدِ﴾، لا مفهوم له؛ لأن المعتكف ممنوع من المباشرة مطلقًا.

٥- أن لا يكون المذكور قصد به التفخيم وتأكيد الحال، كقوله ﷺ: «**لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث، إلا على زواج أربعة أشهر وعشرًا**»[2]، فإن التقيد بالإيمان لا مفهوم له، وإنما ذكر لتفخيم الأمر.

أنواع مفهوم المخالفة:

١- **مفهوم الصفة**: وهو دلالة اللفظ المقيد بوصف على نقيض حكمه عند انتقاء ذلك الوصف، والوصف هنا يراد به ما هو أعم من النعت، أي: سواء كان نعتًا نَحْوِيًّا، كقوله ﷺ: «**في الغنم السائمة زكاة**»[3]، أو مضافًا نحو: سائمة الغنم، أو مضافًا إليه نحو قوله ﷺ: «**مطل الغني ظلم**»[4]، أو ظرف زمان، كقوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩]، أو ظرف مكان، نحو: ذاكر في البيت.

ومن أمثلة مفهوم الصفة:

أ- قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦]، فالمفهوم المخالف هنا هو أن خبر غير الفاسق لا يجب فيه التبين، وعليه فيقبل خبر الواحد العدل.

---

(١) المرجع السابق (ص١٧٩).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب: حد المرأة على غير زوجها (١/ ٢٢٢).

(٣) أخرجه مالك في الموطأ بلفظ، «**وفي سائمة الغنم إذا بلغت أربعين إلى عشرين ومائة شاة**»، كتاب الزكاة، باب: صدقة الماشية (١/ ٢٥٨)، حديث رقم (٢٣).

(٤) صحيح البخاري، كتاب الاستقراض، باب مطل الغني ظلم (٢/ ٥٨)، عن أبي هريرة.

ب- قوله تعالى في بيان المحرمات: ﴿وَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنۡ أَصۡلَٰبِكُمۡ﴾ [النساء: ٢٣]، فالمفهوم المخالف أن حلائل الأبناء الذين ليسوا من الأصلاب كابن الابن رضاعًا لا تحرم حلائلهم، مع أن الرسول ﷺ قال: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»(١).

٢- مفهوم الشرط: وهو دلالة اللفظ المقيد لحكم معلق بشرط على ثبوت نقيضه عند انتفاء الشرط، ومعنى هذا أن التعليق بالشرط يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط، ويوجب عدمه عند عدم الشرط، ومن أمثله ذلك: قوله تعالى: ﴿فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗا﴾ [النساء: ٤]، فالآية تدل بمفهومها المخالف أن الزوجة إذا لم تطب نفسها بشيء من مهرها لا يحل للزوج أخذه.

٣- مفهوم الغاية: وهو دلالة اللفظ الذي قيد الحكم فيه بغاية على نقيض ذلك الحكم بعد الغاية، ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡمَحِيضِۖ قُلۡ هُوَ أَذٗى فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، فالمفهوم المخالف إباحة قربانهن إذا تطهرن، وقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ﴾ [الحجرات: ٩]، فالآية تدل بمفهومها المخالف على نفي القتال والكف عنه إذا امتثلت الفئة الباغية إلى أمر الله.

٤- مفهوم العدد: وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص، وبعبارة أخرى هو: دلالة اللفظ الذي قيد الحكم فيه بعدد على نقيض ذلك الحكم فيما عدا ذلك العدد(٢)، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾ [النور: ٢]، فالمفهوم المخالف هنا عدم جواز الجلد أقل أو أكثر من هذا المذكور في الآية، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ [النور: ٤].

٥- مفهوم اللقب: وهو دلالة اللفظ الذي علق الحكم فيه بالاسم العلم على نفي

---

(١) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب: يحرم من الرضا ما يحرم من النسب (١/ ٦٢٣)، حديث رقم (١٩٣٧).

(٢) حصول المأمول من علم الأصول، للشيخ محمد صديق حسن خان (ص١٢٢)، ط المكتبة التجارية سنة ١٣٥٧هـ.

ذلك الحكم عن غيره، والمراد بالاسم العلم هنا: اللفظ الدال على الذات دون الصفة، سواء كان علمًا نحو: قام زيد، أو اسم نوع: مثل: في الغنم زكاة، ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩]، فالمفهوم المخالف أن غير محمد ﷺ ليس رسول الله، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ ... الآية﴾ [النساء: ٢٣]، فالمفهوم المخالف للمنطوق هو عدم تحريم غير المذكورات.

٦- مفهوم الحصر بما وإلّا، أو بإنما، أو بغيرهما، مثل: ما قام إلا زيد، فتقيد بالمنطوق إثبات القيام لزيد، وبمفهوم المخالفة نفي القيام عن غيره.

❊❊❊

من آثار اختلاف المفسرين في الأخذ بمفهوم المخالفة

أولًا: من آثار اختلاف المفسرين في الأخذ بمفهوم المخالفة: ما نراه عند تفسيرهم مثلًا لقوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ [النساء: ٢٥].

١- الجصاص الحنفي:

يرى الجصاص أن هذه الآية اقتضت إباحة نكاح الإماء المؤمنات عند عدم الطول إلى الحرائر المؤمنات؛ لأنه لا خلاف أن المراد بالمحصنات هنا الحرائر، وليس في الآية حظر لغيرهن؛ إذ إن تخصيص هذه الحالة بذكر الإباحة فيها لا يدلُّ على حظر ما عداها، ومقتضى هذا هو جواز نكاح الأمة مع القدرة على نكاح الحرة، وقد استدل الجصاص على ذلك بأدلة هي:

١- قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣].

فقد حوت هذه الآية الدلالة على جواز نكاح الأمة مع القدرة على نكاح الحرة من وجهين:

أولًا: إباحة النكاح على الإطلاق في جميع النساء، من غير تخصيص لحرة من أمة.

ثانيًا: قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾، غير مكتف بنفسه في إفادة الحكم، وهو لذلك مفتقر إلى ضمير، وضميره هو ما تقدم ذكره مظهرًا في الخطاب، وهو عقد النكاح، فكان تقدير: فاعقدوا نكاحًا على ما طاب لكم من النساء، أو على ما ملكت أيمانكم، وهذا يدل على جواز العقد على الأمة، ولا يجوز أن يكون المضمر فيه هو الوطء؛ إذ لم يتقدم له ذكر، فثبت بهذه الآية أنه مخير بين الأمة أو الحرة.

وقوله تعالى: ﴿مَا طَابَ لَكُم﴾، يحتمل وجهين.

الوجه الأول: أن يكون معناه: ما استطبتموه، فيكون مفيدًا للتخيير.



الوجه الثاني: ما حلَّ لكم.

فإن كان المراد الأول: فقد اقتضى تخييره في نكاح من شاء، وذلك عموم في الحرائر والإماء، وإن كان الثاني، فقد عقبه ببيان ما طاب من النساء، وهو قوله تعالى: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾.

٢- قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَٰلِكُم﴾ [النساء: ٢٤]، عموم في الحرائر والإماء.

٣- قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ وَالصَّٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ﴾ [النور: ٣٢]، وهذا عموم يوجب جواز نكاح الإماء، كما اقتضى جواز نكاح الحرائر.

٤- قوله تعالى: ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢١]، فالخطاب في الآية لا يكون إلا لمن قدر على نكاح المشركة الحرة، ومن وجد طولًا إلى الحرة المشركة، فهو يجد طولًا إلى الحرة المسلمة، فاقتضى ذلك جواز نكاح الأمة مع وجود الطول إلى الحرة المسلمة، كما اقتضاه مع وجوده إلى الحرة المشركة.

٥- قوله تعالى: ﴿بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ﴾ [النساء: ٢٥]، يدل على أنه أراد المساواة بينهم في النكاح، وهذا يدلُّ على وجوب التسوية بين الحرة والأمة إلا فيما تقوم فيه دلالة التفضيل.

٦- قوله تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنَٰتِ وَالْمُحْصَنَٰتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ [المائدة: ٥]، والإحصان اسم يقع على الإسلام وعلى العقد، يدل عليه قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ﴾، روي عن بعض السلف: فإذا أسلمن، وقال بعضهم: فإذا تزوجن، ومعلوم أنه لم يرد به التزويج في هذا الموضع، فثبت أنه أراد العفاف، وذلك عموم في الحرائر الإماء كما أن قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنَٰتِ وَالْمُحْصَنَٰتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ [المائدة: ٥]، عموم في تزويج الإماء الكتابيات[1].

(١) أحكام القرآن، للجصاص (٢/ ٢٢٥-٢٣٠).

وبناء على ما سبق فقد ذهب الجصاص إلى جواز نجاح الأمة الكتابية، واستدلَّ على ذلك بعموم الآيات التي ذكرت من قبل، والتي أوجبت جواز نكاح الأمة مع وجود الطول إلى الحرة، فدلالتها على جواز نكاح الكتابة كدلالتها على إباحة نكاح المسلمة، وكذلك فإنه لا خلاف بين الفقهاء في إباحة وطء الأمة الكتابية بملك اليمين، وكل من جاز وطؤها بملك اليمين جاز وطؤها بملك النكاح على الوجه الذي يجوز عليه نكاح الحرة المنفردة، أما الاعتراض بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١]، والقيد المعتبر في إباحة نكاح الإماء، وهو كونهن مؤمنات دون غيرهن، فقد ذكر الجصاص أن اسم المشركات لا يتناول الكتابيات، وإنما يقع على عبدة الأوثان دون غيرهم، وأما تخصيص الآية للمؤمنات في الإماء، فلا يدل على أن ما عدا المخصوص حكمه بخلافه [1].

٢- ابن العربي المالكي:

ذهب إلى أن الطول في الآية كما قال المالكية، هو الغنى والسعة، وعلى هذا فمعنى الآية: أن من لم يكن عنده صداق حرة فليتزوج أمة، ويعضده قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٢٥]، لكن لو كانت تحته حرة هل يتزوج أمة؟ ذكر أنه ورد عن مالك روايتان: إحداهما: إذا خشي العنت مع حرة واحتاج إلى أخرى، ولم يقدر على صداقها فإنه يجوز له أن يتزوج الأمة، وهكذا مع كل حرة وكل أمة حتى ينتهي إلى الأربع بظاهر القرآن، والثانية: إذا تزوج الأمة على الحرة رد نكاحه.

وقد رجح ابن العربي الرواية الأولى.

أما نكاح الأمة الكافرة فقد ذهب إلى أنه لا يحل؛ لأن الله تعالى أباح نكاح المؤمنة، فكان الإيمان شرطًا في نكاح الإماء، واستدل على ذلك بما يلي:

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٢٣٢).

١- أن الله تعالى ذكر الإيمان في نكاحهن، وذكر الصفة في الحكم تعليل، فكأنه يريد تزوجوا منهن؛ لأنهن مؤمنات.

٢- أن الله تعالى قال: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥]، وهذا تعليل يمنع من النكاح من المشركات.

٣- أن المراد بالإحصان في الآية السابقة الحرية.

٤- أن إباحة المحصنات من أهل الكتاب مقصورة على الحرائر فقط، وبقيت الأمة الكافرة على التحريم [(١)].

٣- الكيا الهراسي الشافعي:

ذهب إلى أن المراد بالمحصنة في الآية الحرة، وأن الطول هو الفضل والغنى، وعلى هذا يكون معنى الآية: ومن لم يقدر على نكاح الحرة؛ لعدم الطول يجوز له أن ينكح الأمة المؤمنة إذا خاف على نفسه العنت، ولا يجوز نكاح الأمة الكتابية؛ لأن الآية اعتبرت شرط الإيمان، وهو غير متحقق في الأمة الكتابية [(٢)].

٤- رأي الأردبيلي الاثني عشري:

ذهب إلى أن الطول في الآية هو القدرة والغنى، على هذا فمعنى الآية عنده أن من لم يكن عنده صداق الحرة فليتزوج بالأمة المؤمنة إذا خاف على نفسه العنت، وهو بهذا يأخذ بمفهوم الصفة الكائن في قوله تعالى: ﴿مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾، وبمفهوم الشرط الواقع في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥][(٣)]، كما أنه يقول بعدم جواز نكاح الأمة الكافرة للأخذ بمفهوم المخالفة.

---

(١) انظر: أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٥٠٣-٥٠٦).

(٢) أحكام القرآن، للكيا الهراسي (٢/ ٤١٨-٤٢٩).

(٣) انظر: زبدة البيان في أحكام القرآن، لأحمد بن محمد الشهير بالمقدس الأردبيلي (ص٥١٨-٥١٩)، نشر المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

٥- رأي المقداد السيوري الاثني عشري:

ذهب إلى إباحة نكاح الأمة لمن لم يكن له زيادة مال لنكاح الحرائر؛ لأن الإماء أخف مؤنة من الحرائر، واستدل على ذلك بعموم قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ﴾ [النور: ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢١][1].

٦- رأي الشيخ محمد علي السايس:

ذهب إلى جواز نكاح الأمة المؤمنة لمن لم يجد سعة من المال يبلغ بها نكاح الحرة، كما ذهب إلى أن نكاح الأمة مشروط بثلاثة شروط، هي:

الأول: ألا يجد الناكح مالًا يتزوج به حرة.

الثاني: أن يخشى العنت.

الثالث: أن تكون الأمة مؤمنة [2].

٧- رأي محمد صديق حسن خان:

ذهب إلى أن معنى الآية: فمن لم يستطع منكم غنى أو سعة في ماله يقدر بها على أن ينكح المحصنات المؤمنات فليتزوج أمة، وعلى هذا فلا يجوز للرجل الحر أن يتزوج بالمملوكة إلا بشرط عدم القدرة على الحرة، أو إذا كان يخشى على نفسه العنت.

وقد دل وصف الإماء بالإيمان على عدم جواز نكاح الإماء الكتابيات[3].

ما أراه في هذا الموضوع:

مما سبق يظهر لنا أن المفسرين الذين يحتجون بمفهوم المخالفة ذهبوا إلى جواز نكاح الإماء

---

(١) انظر: كنز العرفان في فقه القرآن، للمقداد السيوري (٣/ ٢٠٠-٢٠٣)، طبع حجر.

(٢) تفسير آيات الأحكام، للسايس (٢/ ٧٧-٧٩)، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة.

(٣) انظر: نيل المرام من تفسير آيات الأحكام، لمحمد صديق حسن خان، تحقيق السيد صبح المدني (ص٢٠٠-٢٠٢)، مطبعة المدني ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.

بشروط، كما ذهبوا إلى تحريم نكاح الأمة الكتابية؛ لأن القرآن الكريم علق إباحة نكاح الإماء على كونهن من المؤمنات، فدل اعتبار هذا الوصف على أن الآخر بخلافه في الحكم.

أما المفسرون الذين لا يحتجون بمفهوم المخالفة، فذهبوا إلى جواز نكاح الإماء دون قيد أو شرط، فالأمة عندهم مثل الحرة في النكاح، كما ذهبوا إلى جواز نكاح الأمة الكتابية.

وهكذا اختلف المفسرون في آرائهم تبعًا لاختلافهم في حجية الأخذ بمفهوم المخالفة.

والذي أميل إليه هو ضرورة الأخذ بمفهوم المخالفة بالشروط السابقة؛ لأنه -كما يقول الدكتور محمد قاسم المنسي- يعطي للمفسر أبعادًا أوسع لفهم معطيات النص، ويضع يده على إمكانيات مخبوءة فيه، ويثري عملية الاستنباط منه؛ لأن الحكم المستنبط عن طريقه سيكون حكمًا شرعيًّا مستندًا إلى نص، ومن الممكن أن يقاس عليه[1].

أما عن نكاح الإماء فإني أميل إلى رأي الشيخ السايس الذي علق الإباحة والجواز على شروط ثلاثة، هي:

١- أن لا يجد الناكح مالًا يتزوج به حرة.

٢- أن يخشى العنت.

٣- أن تكون الأمة مؤمنة.

على أن تأخذ هذه الإباحة حكم الضرورة.

وما من شك في أن الشريعة -وقد عملت على القضاء على الرق بتدرج وحكمة- لا تبيح نكاح الإماء دون قيد أو شرط، وذلك كما يقول الشيخ السايس: «لما في نكاحهن من أضرار، أهمها: تعريض الولد للرق؛ لأن الولد يتبع الأم في الرق والحرية، فإذا كانت الأم رقيقة علقت بالولد رقيقًا، وذلك يوجب النقص في حق الولد ووالده»[2].

ثانيًا: ومن آثار اختلاف المفسرين في الأخذ بمفهوم المخالفة أيضًا: ما نراه عند تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦].

---

(١) في التفسير الفقهي(١٠٦).

(٢) تفسير آيات الأحكام (٢/ ٧٩).

١- الجصاص الحنفي:

ذهب إلى القول بوجوب النفقة للمطلقة ثلاثًا سواء أكانت حاملًا أم حائلًا، ولم يأخذ بمفهوم المخالفة في قوله تعالى في شأن المطلقات ثلاثًا: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾، وقال كجمهور الحنفية، إن قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾، قد انتظم المبتوتة والرجعية، ثم لا تخلو هذه النفقة من أن يكون وجوبها لأجل الحمل، أو لأنها محبوسة عليه في بيتها، فلما اتفق الجميع على أن النفقة واجبة للرجعية بالآية لا للحمل، بل لأنها محبوسة عليه في بيته وجب أن تستحق المبتوتة النفقة لهذه العلة؛ إذ قد علم ضمير الآية في عليه استحقاق النفقة للرجعية، فصار كقوله: فأنفقوا عليهن لعلة أنها محبوسة عليه في بيته؛ لأن الضمير الذي تقوم الدلالة عليه بمنزلة المنطوق به، ومن جهة أخرى وهي أن نفقة الحامل لا تخلو من أن تكون مستحقة للحمل أو لأنها محبوسة عليه في بيته فلو كانت مستحقة للحمل لوجب أن الحمل لو كان له مال أن ينفق عليها من ماله، كما أن نفقة الصغير في مال نفسه، فلما اتفق الجميع على أن الحمل إذا كان له مال كانت نفقة أمه على الزوج لا في مال الحمل دل على أن وجوب النفقة متعلق بكونها محبوسة في بيته(١).

٢- ابن العربي المالكي:

أما الإمام ابن العربي المالكي فذهب في تفسيره للآية إلى ما ذهب إليه الجمهور من القول بعدم وجوب النفقة على البائن الحائل أخذًا بمفهوم الشرط، وقال ما نصه: «إن الله سبحانه وتعالى لما ذكر السكنى أطلقها لكل مطلقة فلما ذكر النفقة قيدها بالحمل فدل على أن المطلقة البائن لا نفقة لها، وهي مسألة عظيمة قد مهدنا سبلها قرآنًا وسنة ومعنى في مسائل الخلاف، وهذا مأخذها من القرآن»(٢).

---

(١) أحكام القرآن، للجصاص (٢/ ٦٨٨).
(٢) أحكام القرآن، لابن العربي (٤/ ٢٨٧).

٣- رأي الكيا الهراسي الشافعي:

وذهب الكيا الهراسي إلى ما ذهب إليه الجمهور اعتمادًا على الأخذ بمفهوم المخالفة، ويتضح هذا في قوله: «قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾، يدل على أنه لا نفقة للحائل، نعم قوله: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ﴾، وإن عم الرجعية والبائنة، وللرجعية النفقة في عموم الأحوال فذلك خرج بدليل الإجماع، وبقي ما عداه على موجب المفهوم من الآية، ويزيده تأكيدًا أنه أطلق السكنى وقيد النفقة، فلو كان الحكم فيهما سواء لم يكن لذلك معنى»[١].

٤- رأي الأردبيلي الاثني عشري:

أما الأردبيلي فقد ذهب في كتابه: «زبدة البيان» إلى القول بعدم وجوب النفقة على المبتوتة إن كانت حائلًا استنادًا إلى الأخذ بمفهوم المخالفة، ونص عبارته: «تجب النفقة للحامل المطلقة ويمكن فهم عدم وجوب الإنفاق على غير الحامل بالمفهوم»[٢].

رأي الباحث في المسألة:

ويرى كاتب هذه السطور الأخذ بمذهب الجمهور استنادًا إلى الأخذ بمفهوم المخالفة، فتعليق وجوب النفقة على شرط الحمل دليل على انتفاء الوجوب عند عدم الحمل[٣]، أما الأحناف فلأنهم لا يعتمدون مفهوم المخالفة فقد ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه اعتقادا منهم أن النص القرآني عندما صرح بوجوب النفقة للحامل، وسكت عن نفقة الحائل، فإن الحكم يظل باقيًا على أصله، وهو وجوب النفقة، فإن الزوجة قبل الطلاق كانت نفقتها واجبة على الزوج لاحتباسها لحقه، وهذا الاحتباس باق بعد الطلاق مادامت في العدة[٤].

---

(١) أحكام القرآن، للكيا الهراسي (٤/ ٤٢٢).
(٢) زبدة البيان (ص٥٣٩).
(٣) انظر: المهذب، للشيرازي (٢/ ١٦٤)، ومغني المحتاج (٣/ ٤١١)، والمغني، لابن قدامة (٩/ ٢٨٨).
(٤) فتح القدير، لابن الهمام (٣/ ٣٣٩-٣٤٠).

وهكذا يتبين لنا أن اختلاف العلماء جاء كرد فعل طبيعي لاختلاف نظرتهم إلى الأخذ بمفهوم المخالفة من عدمه.

ومن خلال النموذجين السابقين يبدو لنا ضرورة الأخذ بمفهوم المخالفة بالشروط التي وضعها العلماء لذلك، فإن إثبات هذا المفهوم واعتباره طريقًا من طرق الدلالة على الحكم يتسق مع طبيعة لغة العرب ومدلولات الخطاب فيها.

كما أن الأخذ بهذا المفهوم يفسح المجال لعقلية المفسر أو الفقيه أن تنطلق في ميدان الاستنباط فلا تقف عند ظاهر اللفظ، وإنما تستشف ما وراءه ما دام ذلك لا ينبو عن اللغة، ولا يجافي عرف الشرع.

❀❀❀

الفصل الثاني

أثر اختلاف المفسرين في
قاعدة: الوضوح والخفاء في الألفاظ
في تفسير آيات الأحكام

تمهيد:

لتحديد دلالة اللفظ على معناه من ناحية الوضوح والخفاء أثر ملحوظ في تفسير النصوص واستنباط الأحكام.

والألفاظ الواردة في الكتاب والسنة المتعلقة بالأحكام قسمها الأصوليون -باعتبار الوضوح والخفاء- إلى قسمين:

القسم الأول: واضح الدلالة على معناه، لا يحتاج فهم المعنى المراد منه أو تطبيقه على الوقائع إلى أمر خارج عنه.

القسم الثاني: مبهم الدلالة على معناه، يحتاج فهم المعنى المراد منه أو تطبيقه على الوقائع إلى أمر خارج عنه.

والألفاظ واضحة الدلالة التي لا يحتاج فهم المراد منها إلى أمر خارج عنها تتفاوت مراتب وضوحها في الدلالة على المعنى المراد، فهي ليست على درجة واحدة في وضوح الحكم وإنما يلاحظ أن بعضها أوضح من بعض.

كذلك الألفاظ مبهمة الدلالة ليست على درجة واحدة في خفاء دلالتها على المعنى المراد، بل تتفاوت مراتب إبهامها، فبعضها أشد إبهامًا في دلالته على الحكم من البعض الآخر.

وبناء على الوضوح والخفاء ومقدار التفاوت في كل منهما سلك كل من الحنفية والمتكلمين طريقًا في تقسيم الألفاظ من حيث الوضوح والخفاء في الدلالة على الأحكام.

فقسم علماء الحنفية اللفظ -باعتبار الوضوح في دلالته على معناه- إلى أربعة أقسام هي: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم.

وأعلاها رتبة في الوضوح: المحكم، يليه المفسر، ثم النص، ثم الظاهر.

كما قسموا اللفظ -باعتبار الخفاء في دلالته على معناه- إلى أربعة أقسام، هي: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه.

فالخفي يقابل الظاهر، والمشكل يقابل النص، والمجمل يقابل المفسر، والمتشابه يقابل المحكم.

أما المتكلمون فقد قسموا اللفظ -باعتبار وضوح الدلالة على المعنى المراد- إلى قسمين، هما: الظاهر، والنص.

كما قسموا اللفظ -باعتبار خفائه في دلالته على معناه- إلى قسمين أيضًا، هما: المجمل، والمتشابه.

على أن هذه الدراسة ستسير وفق تقسيمات الحنفية للوضوح والخفاء في الألفاظ؛ وذلك لأمور منها:

- أنها أكثر استيعابًا للمعاني الحاصلة من تنوع الأدلة.
- أنها أكثر وضوحًا في الحدود والفوارق بين الأقسام.
- أنها أكثر يسرًا وسهولة في تحديد معالم النص المطلوب تفسيره، ومعرفة الحكم الذي يدل عليه.

وأغلب الظن أن تقسيم الحنفية للألفاظ من حيث الوضوح والخفاء في الدلالة على الأحكام كان ثمرة معاناة لطرائق الاستنباط وربط الفروع بالأصول والجزئيات بالكليات، فإذًا نحن أمام طريقة تأخذ بنا بسهولة ويسر إلى حيث مواطن الوضوح ودرجته، بغية الوصول إلى المعنى المراد ومعرفة الحكم الذي ينطوي عليه النص، وإلى حيث مواطن الخفاء ودرجته بغية الوصول إلى إزالة هذا الخفاء لاستنباط الحكم من النص.

❁❁❁

المبحث الأول: قاعدة الوضوح

يقصد بالوضوح هنا مدى إظهار النص وتعبيره عن إرادة المشرع، وليس الوضوح بمعناه اللغوي، ذلك الذي يراد به معرفة معنى اللفظ فحسب.

وتقسيم النصوص الواضحة إلى مراتب من حيث قوة الوضوح هو موقف منهجي - كما يقول الدكتور فتحي الدريني - اقتضته طبيعة التشريع نفسه من حيث هو نص يقتضي تفهمًا له وتحريًا لمراد الشارع وقصده منه، والروح التي تهيمن على النص وتطبيقًا له على الوقائع المتجددة في عناصرها وملابساتها والتبصر بالنتائج الحتمية المترتبة على التطبيق[(١)].

أولاً: الظاهر

عرف الأصوليون الظاهر بأنه: اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته[(٢)].

أو هو: ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأفهام لظهوره موضوعًا فيما هو المراد[(٣)].

وعلى هذا فالظاهر هو اللفظ الذي يدل على المعنى بذاته من غير اعتماد على قرينة خارجية، فكل عارف باللغة يمكنه أن يفهم معناه.

ومن أمثلته: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فإنه ظاهر في حل البيع وتحريم الربا، ولم يسق لهما وقد فهما من نفس اللفظ، وإنما سيق هذا القول الكريم لنفي المماثلة بين البيع والربا.

وكذلك الأمر في قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: ٧]، فإنه ظاهر في دلالته على وجوب طاعته ﷺ، في كل ما يأمر به أو ينهى عنه،

(١) المناهج الأصولية، د. فتحي الدريني (ص٥٧).
(٢) كشف الأسرار (١/ ٤٦).
(٣) أصول السرخسي (١/ ١٦٤).

وهذا المعنى المتبادر فهمه من نفس ألفاظ الآية الكريمة، إلا أنه ليس هو المقصود الأصلي من سياق الآية؛ لأن الآية مسوقة أصلًا للدلالة على وجوب طاعة الرسول ﷺ في قسمة الفيء، وتدل تبعًا على وجوب طاعته مطلقًا.

حكم العمل بالظاهر عند المفسرين:

ذهب المفسرون إلى أنه لا يجوز الانصراف عن الظاهر إلى غيره إلا بدلالة[1]، فالأصل هو العمل بظاهر بحديث لا يجب صرفه عن معناه إلا إذا وجد دليل خارجي، ومعنى ذلك أن الظاهر يجب العمل به حتى يقوم دليل على تفسيره أو تأويله أو نسخه، وعليه فإن كان مطلقًا بقي على إطلاقه حتى يدل دليل على تقييده، كما قيد الحل في قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، بعدم الزيادة على أربع بقوله تعالى: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣]، وبعدم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها بقوله ﷺ، فيما رواه عنه أبو هريرة رضي الله عنه: **«لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها»**[2].

وإذا كان عامًّا بقي على عمومه حتى يدل دليل على تخصيصه، كما خصص عموم البيع في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، بنهي النبي ﷺ عن بيع الغرر[3]، وعن بيع الإنسان ما ليس عنده[4]، وعن بيع الثمر قبل أن يبدو صلاحه[5].

---

(١) أحكام القرآن، للجصاص (٢/ ٣٢٦).

(٢) صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب: لا تنكح المرأة على عمتها (٣/ ٢٤٥)، وصحيح مسلم، كتاب النكاح، باب: تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح (٢/ ١٠٢٨)، حديث رقم (٣٣).

(٣) صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب: بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر (٣/ ١١٥٣)، حديث رقم (٤)، عن أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ نهى رسول الله ﷺ، عن بيع الحصاة، وعن بيع الغرر.

(٤) سنن الترمذي، كتاب البيوع، باب: ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك (٣/ ٥٣٤-٥٣٥)، حديث رقم (١٢٣٣)، عن حكيم بن حزام رضي الله عنه بلفظ: نهاني رسول الله ﷺ أن أبيع ما ليس عندي، وقال فيه الترمذي: هذا حديث حسن.

(٥) صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب: النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها بغير شرط القطع (٣/ ١١٦٥)، حديث رقم (٤٩)، عن ابن عمر رضي الله عنه بلفظ: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الثَّمر حتى يبدو صلاحها.

من آثار اختلاف المفسرين في العمل بالظاهر

من آثار اختلاف المفسرين في العمل بالظاهر: ما ذهب إليه الجصاص الحنفي من أن قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥]، يقصد به الكتابيات اللاتي لم يسلمن؛ لأن إطلاق لفظ أهل الكتاب ينصرف إلى الطائفتين من اليهود والنصارى، دون المسلمين ودون سائر الكفار، وليس في القرآن إطلاق أهل الكتاب من غير تقييد إلا وهو يريد به اليهود والنصارى، ومن قال: إن المراد به اللاتي كن كتابيات فأسلمن يخالف ظاهر الآية، وغير جائز لنا الانصراف عن الظاهر إلى غيره إلا بدلالة، وليس معنا دلالة توجب صرفه عن الظاهر، ولو أننا حملنا الآية على معنى أنهن النساء اللاتي أسلمن، لمن يكن في ذلك فائدة؛ لأنهن صرن مؤمنات، وقد سبق ذكر المحصنات المؤمنات، وكذلك فإنه لما كان معلومًا أنه لم يرد بقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: ٥]، طعام المؤمنين الذين كانوا من أهل الكتاب، وأن المراد به اليهود والنصارى، كذلك قوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٥]، هو على الكتابيات دون المؤمنات.

وقد انتهى الجصاص إلى جواز نكاح الكتابيات سواء كن حربيات أو ذميات لشمول الاسم لهن جميعًا، ولأن ذلك هو ظاهر الآية، إلا أنه عاد فذكر أن نكاح الحربية ينبغي أن يكون محظورًا لقوله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المجادلة: ٢٢]، والنكاح يوجب المودة، وهذا ما يتناقض مع الآية السابقة؛ لأن أهل الحرب في حد غير حدنا، وهذا عندنا إنما يدل على الكراهة، وأصحابنا يكرهون مناكحات أهل الحرب من أهل الكتاب[1].

وقد ذهب إلى هذا الرأي أيضًا الكيا الهراسي الشافعي في تفسيره، حيث ذكر أن

---

(١) أحكام القرآن، للجصاص (٢٤٦١-٤٦٢).

الآية السابقة تدل على جواز نكاح الكتابيات، كما ذكر أن الشافعي ذهب إلى تحريم الأمة الكتابية، أخذًا من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَـٰتِ﴾ [البقرة: ٢٢١]، وأباح نكاح الحرة الكتابية؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥][(١)].

وأما ابن العربي المالكي فقد ذهب إلى جواز نكاح الحرة الكتابية، أما الأمة الكتابية فلا يجوز، كما ذهب إلى أن العلماء كرهوا نكاح الحربية؛ لئلا يولد له فيهم فيتنصروا وتجري عليهم أحكامهم[(٢)].

والواقع أنه على الرغم من أن النص يدل ظاهره على إباحة التزوج بالكتابيات، إلا أن تطبيقه بظاهره يجلب ضررًا كبيرًا في بعض المواضع التي يطبق فيها، ومن ذلك مثلًا في المجالات السياسية أو العسكرية أو المراكز الحساسة الأخرى في المجتمعات الإسلامية؛ إذ يترتب عليه احتمال تسرب أسرار الدولة، أو التأثير على الأزواج باتخاذ سياسة معينة لا تتفق ومصالح الدولة المسلمة[(٣)]، ومما يقوي لنا هذا أن عمر ﷺ عندما بلغه أن حذيفة تزوج يهودية، كتب إليه: «أن خلِّ سبيلها، فكتب إليه حذيفة: أحرام هي؟ فكتب إليه عمر: لا، ولكني أخاف أن تواقعوا المومسات منهن»[(٤)].

وبالإضافة لما سبق، فإنه إذا لم يترتب على الزواج بالكتابية أي خطر أو ضرر، فلا مانع من التزويج بها، وقد روي أن عثمان بن عفان ﷺ تزوج نائلة بنت الفرافصة الكلبية وهي نصرانية وتزوجها على نسائه، ويروى أن طلحة بن عبيد الله تزوج بيهودية من أهل الشام، وكلاهما من صحابة رسول الله ﷺ، الأمر الذي يعني أنهما لو رأيا في

---

(١) أحكام القرآن، للكيا الهراسي (٣/ ٢٩).
(٢) انظر: أحكام القرآن، لابن العربي (٢/ ٤٦).
(٣) في التفسير الفقهي، د. محمد قاسم المنسي (ص١١١).
(٤) انظر: أحكام القرآن، للجصاص (٢/ ٤٥٩).

هذه مخالفة لنص قرآني لما جرؤ واحد منهما على ذلك[١].

ومن نماذج الظاهر أيضًا: مطلق صيغة الأمر، فالصيغة ظاهرة في الوجوب مؤولة في الندب والإباحة، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فالأمر بالكتابة عند المداينة ظاهره الوجوب، ولكنه عند الجمهور للندب، وقد ساعدهم على هذا التأويل قوله تعالى فيما بعد: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، فثبت بذلك -كما يقول الجصاص الحنفي- أن الأمر بالكتابة والإشهاد ندب غير واجب... ولا خلاف بين فقهاء الأمصار أن الأمر بالكتابة والإشهاد والرهن المذكور جميعه في هذه الآية ندب وإرشاد إلى ما لنا فيه الحظ والصلاح والاحتياط للدين والدنيا، وأن شيئًا منه غير واجب، وقد نقلت الأمة خلفًا عن السلف عقود المداينات والأشربة والبياعات في أمصارهم من غير إشهاد، مع علم فقهائهم بذلك من غير نكير منهم عليهم، ولو كان الإشهاد واجبًا لما تركوا النكير على تاركه مع علمهم به، وفي ذلك دليل على أنهم رأوه ندبًا، وذلك منقول من عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا[٢].

وهذا أيضًا اختيار ابن العربي والقرطبي المالكيين، والكيا الهراسي الشافعي، والثلائي الزيدي، والأردبيلي الاثني عشري[٣].

فالقرطبي يقول في كتابه: «الجامع لأحكام القرآن»: «وقال الجمهور: الأمر بالكتب (الكتابة) ندب إلى حفظ الأموال وإزالة الريب، وإذا كان الغريم تقيًّا فما يضره الكتاب،

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٤٦٠).
(٢) أحكام القرآن، للجصاص (١/ ٦٥٨).
(٣) انظر: أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٣٢٧-٣٢٩)، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٢/ ١٣٠٣)، وأحكام القرآن، للكيا الهراسي (١/ ٢٣٧-٢٣٩)، والجزء الأول من كتاب: الثمرات اليانعة والأحكام الواضحة القاطعة، ليوسف بن أحمد بن عثمان الزيدي الثلائي، تحقيق ودراسة، رسالة دكتوراه، للدكتور محمد محفوظ زين العابدين سويلم (ص٦٩٠-٦٩١)، وزبدة البيان في أحكام القرآن، للأردبيلي (ص٤٤٢-٤٤٣).

وإن كان غير ذلك فالكتاب ثقاف (فطنة وذكاء) في دينه، وحاجة صاحب الحق».

قال بعضهم: إن أشهدت فحزم، وإن ائتمنت ففي حل وسعة، قال ابن عطية: وهذا هو القول الصحيح، ولا يترتب نسخ في هذا؛ لأنه الله تعالى ندب إلى الكتاب فيما للمرء أن يهبه ويتركه بإجماع، فندبه إنما هو على جهة الحيطة للناس[(١)].

وإذا كان الجمهور يرى أن صارفًا صرف الأمر عن الوجوب إلى الندب في مسألة الأمر بكتابة الدين، فإن الإمام ابن جرير الطبري من الأقدمين لا يعتبر هذا الصارف، ويرى أن الأمر بالكتابة للوجوب، وذكر في هذا روايات عن الضحاك، وابن جريج والربيع[(٢)]، كما أن الإمام ابن حزم الظاهري على هذا أيضًا، فالأمر في الآية عنده على ظاهره، وهو الوجوب[(٣)].

ومن المعاصرين الذين أخذوا بهذا الرأي الأستاذ سيد قطب في كتابه: «في ظلال القرآن» حيث قال: «فالكتابة أمر مفروض بالنص، غير متروك للاختيار في حالة الدين إلى الأجل»[(٤)].

وقال في موضع آخر: «الكتابة واجبة في الدين إلا في حالة السفر»[(٥)].

والذي يبدو أن رأي الجمهور أرجح لما يلي[(٦)]:

أولًا: أن الأمر إذا ورد على إطلاقه بغير قرينة توجب صرفه عن دلالته فهو على الوجوب، أما إذا كانت هناك قرينة تبين المراد فإنه يحمل على ما تدل عليه تلك القرينة باتفاق الفقهاء، وفي هذه الآية ورد الأمر بالكتابة مع قرينة تفيد الندب والإرشاد، لا

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٢/ ١٣٠٣).
(٢) تفسير الطبري (٣/ ٧٧).
(٣) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم (٣/ ٢٠-٢١).
(٤) في ظلال القرآن (١/ ٣٣٥).
(٥) المرجع السابق (١/ ٣٣٧).
(٦) انظر: في التفسير الفقهي، د. محمد قاسم المنسي (ص٢١٦-٢١٧).

الوجوب، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، فإنها تدل على جواز أن يثق الإنسان بمن يتعامل معه اعتمادًا على أمانته.

ثانيًا: أن كثيرًا من عقود المداينات والبيوع حدثت في تاريخ الأمة الإسلامية إلى يومنا هذا من غير كتابة ولا إشهاد مع علم الفقهاء بذلك، ولم ينكر أحد على من ترك الكتابة والإشهاد، ولو كان ذلك فرضًا لازمًا يأثم تاركه لما تركوا الإنكار على فاعله مع علمهم به.

ثالثًا: أن القول بأن الأمر للندب لا ينفي الاضطرار للكتابة في بعض الأحيان لظروف تتعلق بالبيع من ناحية كأن يكون شيئًا ثمينًا، أو تتعلق بالبائع من ناحية ثانية كأن يكون غير موثوق به، أو تتعلق بالمشتري من ناحية ثالثة كأن يكون أيضًا غير موثوق به، فكل هذه الظروف تدفعنا إلى القول بضرورة الكتابة رفعًا لأسباب النزاع وحرصًا على الحقوق من الضياع.

ويضاف إلى ما سبق أن القول بأن الأمر للندب يتفق مع الاتجاه العام للشريعة الإسلامية، وهو أن الأصل في المسلم أن يكون أمينًا إلا إذا ثبت عليه ما يناقض ذلك، ومقتضى هذا أن تكون المعاملات مبنية على أساس الأمانة والثقة، وأن تكون الكتابة على سبيل الاحتياط فقط.

ومما يدعم هذا الرأي أن الأحكام الشرعية تأتي خلافًا للقوانين الوضعية محاطة بسياج من الإيمان والتقوى، وهذا من شأنه أن يوفر ضمانًا أكبر لأداء الحقوق أو حمايتها من مجرد الإلزام القانوني؛ إذ يستثير في نفوس الناس دوافع الخير وينفي عوامل الشر.

رابعًا: أن القول بأن الأمر للوجوب يترتب عليه حدوث المشقة؛ إذ يقتضي ذلك ألا تتم معاملة صغرت أم كبرت إلا الكتابة، وذلك مما يتنافى مع مسلك الشريعة في التيسير على الناس من غير إخلال بحقوقهم، أو مصالحهم على حين تنتفي المشقة إذا جعلنا الأمر للندب والإرشاد.

ثانيًا: النص:

عرف السرخسي النص بأنه: «ما يزداد وضوحًا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم، وليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرًا بدون تلك القرينة»(١).

وعرف البزدوي بأنه: «ما ازداد وضوحًا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة»(٢).

وعلى ذلك فالنص أوضح من الظاهر في الدلالة على المعنى، لكن هذا الوضوح لم يأت من نفس الصيغة، بل من قرينة خارجية مع احتمال التأويل والتخصيص بصورة أقل من الظاهرة، ومن أمثلته: قوله الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥].

فإن هذا القول الكريم ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربا، ونص في التفرقة بين البيع والربا، ردًّا على الكفرة الذين يقولون بأنهما متماثلان، ولكن هذه التفرقة لم تفهم بدون انضمام قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥].

والكلام الواحد يجوز أن يكون ظاهرًا في معنى، نصًّا في معنى آخر، كما يجوز أن يكون الكلام ظاهرًا باعتبار لفظ، نصًّا باعتبار لفظ آخر، كقوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣].

فإن لفظ: ﴿فَانْكِحُوا﴾، ظاهر في حل النكاح إلا إنه مسوق لإثبات العدد باعتبار قوله: ﴿مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾، فكان نصًّا في إثبات العدد، والكلام سيق لبيان العدد بدليل السياق، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٣]، فالآية ظاهرة في الإباحة، نص في بيان العدد.

وكذلك الأمر في قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، فإن اللفظ نص في إفادة وجوب الجلد؛ إذ هو مسوق لذلك، وهو ما تفيده الصيغة بنفسها، وظاهر في حرمة الزنا؛ لأنه المتبادر إلى الذهن من نفس الصيغة.

---

(١) أصول السرخسي (١/ ١٦٤).
(٢) كشف الأسرار (١/ ٤٦).

حكم العمل بالنص:

قال العلماء: يجب العمل بمدلول النص حتى يقوم دليل على تأويله أو تفسيره أو نسخه، فإن كان مطلقًا بقي على إطلاقه حتى يدل دليل على تقييده، كما قيدت الوصية في قوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِينَ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٖۚ﴾ [النساء: ١٢]، بعدم الزيادة على الثلث بحديث سعد بن أبي وقاص: «الثلث والثلث كثير»[1]، وإن كان عامًّا بقي على عمومه حتى يدل دليل على تخصيصه، كما خصص العموم في قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ﴾ [النساء: ٢٤]، بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمۡ أَن تُؤۡذُواْ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓاْ أَزۡوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦٓ أَبَدًاۚ﴾ [الأحزاب: ٥٣]، وقصر لفظ المطلقات في قوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖۚ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، على المدخول بهن غير الحوامل بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمۡ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٖ تَعۡتَدُّونَهَاۖ﴾ [الأحزاب: ٤٩]، وقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق: ٤].

أثر اختلاف المفسرين في العمل بالنص

من آثار اختلاف المفسرين في العمل بالنص: أن الحكمين المذكورين في قوله تعالى: ﴿فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ﴾ [النساء: ٣٥]، هما قاضيان، لا وكيلان -كما يقول ابن العربي- فما يريانه في صالح الزوجين يفعلانه، دون الرجوع إلى السلطان عملًا بنص الآية[2].

وتابع القرطبي ابن العربي فيما ذهب إليه من أن الحكمين المذكورين في الآية هما قاضيان، لا وكيلان عملًا بنص الآية، وقال ما نصه: «والصحيح أن للحكمين التطليق دون توكيل، وهو قول مالك والأوزعي وإسحاق، وروي عن عثمان وعلي وابن عباس

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الوصايا، باب: الوصية بالثلث (٢/ ١٢٥).
(٢) أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٥٣٩).

والشعبي والنخعي؛ لأن الله تعالى قال: ﴿فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾، وهذا نص من الله سبحانه بأنهما قاضيان، لا وكيلان ولا شاهدان، وللوكيل اسم في الشريعة ومعنى، وللحكم اسم في الشريعة ومعنى، فإذا بين الله كل واحد منهما فلا ينبغي لشاذ -فكيف لعالم- أن يركب معنى أحدهما على الآخر»[1].

أما الجصاص فقد ذهب إلى أن الحكمين ليس لهما أن يقضيا في النزاع؛ لأن كلًّا منهما صار وكيلًا عن الزوج أو الزوجة؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾، وقد احتج بما روي عن علي بن أبي طالب عندما أتاه رجل وامرأته ومع كل واحد منهما فئام من الناس، فقال علي: ما شأن هذين؟ قالوا: بينهما شقاق، قال: فابعثوا حكمًا من أهله وحكمًا من أهلها إن يريدا إصلاحًا يوفق الله بينهما، ثم قال للحكمين: هل تدريان ما عليكما، عليكما إن رأيتما أن تجمعا أن تجمعا، وإن رأيتما أن تفرقا أن تفرقا، فقالت المرأة: رضيت بكتاب الله، فقال الرجل: أما الفرقة فلا، فقال علي: كذبت والله، ولا تنفلت مني حتى تُقِرَّ كما أقرت، فأخبر علي أن قول الحكمين إنما يكون برضا الزوجين.

واحتج كذلك بما ورد عن الأحناف، فقال: قال أصحابنا: ليس للحكمين أن يفرقا إلا أن يرضى الزوج، وذلك لأنه لا خلاف أن الزوج لو أقر بالإساءة إليها لم يفرق بينهما، ولم يجبره الحاكم على طلاقها قبل تحكيم الحكمين، وكذلك لو أقرت المرأة بالنشوز لم يجبرها الحاكم على خلع ولا على رد مهرها، فإذا كان كذلك كان حكمهما قبل بعث الحكمين، فكذلك بعد بعثهما، ولا يجوز إيقاع الطلاق من جهتهما من غير رضا الزوج وتوكيله، ولا إخراج المهر عن ملكها من غير رضاها؛ فلذلك قال أصحابنا: ليس للحكمين أن يفرقا إلا برضا الزوجين؛ لأن الحاكم لا يملك ذلك، فكيف يملكه

(١) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٢/ ١٨٤٢).

الحكمان؟ وإنما الحكمان وكيلان لهما، أحدهما: وكيل المرأة، والآخر: وكيل الزوج في الخلع أو في التفريق بغير جعل إن كان الزوج قد جعل إليه ذلك[(١)].

وذهب الكيا الهراسي إلى ما ذهب إليه الجصاص من أن الحكمين هما وكيلان لا قاضيان، واحتج على ما ذهب إليه بالرواية عن علي بن أبي طالب ﷺ والتي استدل بها الجصاص كما سبق، ثم أردف ذلك بقوله: «وهذا مذهب أبي حنيفة، وهو أصح المذاهب للشافعي، وإن حُكي عن الشافعي فيه قول آخر على موافقة مذهب مالك، وهو أن الحكمين ينفردان دون رضا الزوجين إذا رأيا ذلك، وهو بعيد، فإن إقرار الزوج بالظلم لا ينافي النكاح، ولا ظلم المرأة منافٍ لذلك، والظلم إذا ظهر من أي جانبٍ كان وجبَ دفعه بطريقة، فأما أن يكون ظهور ظلم الظالم بينهما للحكمين طريقًا إلى دفع النكاح دون رضا الزوجين فلا، وليس يزيد ظهور ذلك ظلمًا على إقرار الزوج أو الزوجة بالظلم»[(٢)].

رأي الباحث في المسألة:

والذي يبدو لي أن الحكمين ليس لهما أن يقضيا؛ لأن كلًّا منهما صار وكيلًا عن الزوج أو الزوجة بحيث لا يملك أحدهما أو كلاهما القضاء بشيء، إلا بعد رضا الزوج أو الزوجة، وإنما بعث الحكمان للنظر فيما بين الزوجين، ولمعرفة الظالم من المظلوم، ولمحاولة الإصلاح بين الزوجين ما استطاعا إلى ذلك سبيلًا، وكذلك ليشهدا عليهما عند الحاكم إن احتاج إلى شهادتهما.

وإنما اخترت هذا القول؛ لأن الزوج كما يقول الإمام الطبري إن كان هو الظالم للمرأة فللإمام السبيل إلى أخذه بما يجب لها عليه من حق، وإن كانت المرأة هي الظالمةُ زوجَها الناشزةُ عليه، فقد أباح الله له أخذ الفدية منها، وجعل إليه طلاقها، وإذ كان

---

(١) أحكام القرآن، للجصاص (٢/ ٢٧٠-٢٧١).
(٢) أحكام القرآن، للكيا الهراسي (١/ ٤٥١-٤٥٢).

الأمر كذلك لم يكن لأحد من الناس، لا الحكمين، ولا السلطان، ولا غيره الفرقة بين رجل وامرأة بغير رضى الزوج، ولا أخذ مال من المرأة بغير رضاها بإعطائه إلا بحجة يجب التسليم لها من أصول أو قياس[(١)].

وإنما سُميا حكمين، وإن كان الوكيل لا يمسى حكما؛ لأنه أشبه فعلهما، فهما يجتهدان ويتحريان الصلاح في، إنفاذ القضايا بالعدل، إذا وُكِّلا بذلك من جهة الزوجين، وما قضى به الحكمان من شيء فهو جائز، ولكن برضا الزوجين، لا دون رضاهما.

ومن أثر اختلاف المفسرين في العمل بالنص: أنه إن لجأ الكافر إلى المسجد الحرام فلا يقتل، إلا أن يَبتدئ بالقتال فيه، فيقتل عملًا بنص قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ ۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ١٩١].

وإلى هذا ذهب الجصاص الحنفي الذي قال بأن الآية محكمة، وليست منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، أو بقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٣]، وأيد ما ذهب إليه بما روي عن النبي ﷺ أنه قال يوم فتح مكة: «**إن مكة حرام، حرمها الله يوم خلق السماوات والأرض**»[(٢)]، فإن ترخص مترخص بقتال رسول الله ﷺ فيها فإنما أُحلت له ساعة من نهار، ثم عادت حرامًا إلى يوم القيامة، فدلَّ ذلك على أن حكم الآية باق غير منسوخة، وأنه لا يحل أن نَبتدئ فيها بالقتل لمن لم يُقاتِل[(٣)].

وقد تمسك الحنفية بهذه الآية في عدم قتل الكافر اللاجئ للحرم ما دام لم يقاتل في الحرم، قال الجصاص: «ويحتج بعمومها فيمن قتل، ثم لجأ إلى الحرم في أنه لا يقتل؛ لأن

---

(١) تفسير الطبري (٥/ ٩٥).
(٢) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب: تحريم مكة وصيدها وخلاها وشجرها ولقطتها إلا لمنشد على الدوام (٢/ ٩٨٦)، حديث رقم (٤٤٥).
(٣) أحكام القرآن، للجصاص (١/ ٣٥٤).

الآية لم تفرق بين من قتل، ومن لم يقتل في حظر قتل الجميع، فلزم بمضمون الآية ألا نقتل من وجدنا في الحرم، سواء كان قاتلًا أو غير قاتل، إلا إذا قتل في الحرم فإنه يقتل بقوله تعالى: ﴿فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ﴾»[١].

أما ابن العربي المالكي فقد ذكر أن للعلماء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ﴾ [البقرة: ١٩١]، قولين: أحدهما: أنه محكم، وهو مروي عن مجاهد وأبي حنيفة، والثاني: أنه منسوخ بقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، وبقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾، ومال ابن العربي إلى القول الأول، وأيد ما ذهب إليه بأن ذكر حوارًا دار بين أحد علماء صاغان والقاضي الزنجاني حول هذه الآية، وهل هي محكمة أم منسوخة؟ وانتهى الحوار بانتصار رأي الصاغاني القائل بأن الآية محكمة، وأن العام لا ينسخ الخاص، ثم ذَيَّل ابن العربي كلامه قائلًا: «فإن لجا إليه كافر فلا سبيل إليه؛ لنص الآية والسنة الثابتة بالنهي عن القتال فيه، وأما الزاني والقاتل فلا بد من إقامة الحد عليه، إلا أن يبتدئ الكافر بالقتال فيقتل بنص القرآن[٢].

وتابع القرطبي ما ذهب إليه ابن العربي، وقال: «والصحيح من القولين أن الآية محكمة، وهو الذي يقتضيه نص الآية، وهو الصحيح من القولين»[٣].

والأردبيلي الاثنا عشري في كتابه: «زبدة البيان» يذهب هذا المذهب، ونص عبارته: ولا تبتدئوهم بالقتل في الحرم حتى لا يلزمكم هتك حرمة الحرم فإن ابتدؤوكم بالقتل فجازوهم به، فإن الوبال عليهم حيث ابتدؤوا به، وأنتم تجازون وتعدلون، فليس عليكم به بأس، ولا يلزمكم هتك الحرم[٤].

---

(١) المرجع السابق (١/ ٣٥٥-٣٥٦).
(٢) انظر: أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ١٥١-١٥٣).
(٣) تفسير القرطبي (١/ ٨٣٥-٨٣٧).
(٤) زبدة البيان (ص٣٠٨).

أما الكيا الهراسي الشافعي فقال: «إن الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾، وأيد ما ذهب إليه بأن آية سورة التوبة: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾، نزلت بعد سورة البقرة»(١).

وعندما رجعت إلى تفسير الإمام الطبري لهذه الآية، وجدته يذكر أن في الآية قراءتين: القراءة الأولى: وهي قراءة عامة قراء المدينة ومكة (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قَاتَلُوكم فاقتلوهم)، بمعنى: ولا تبتدئوا أيها المؤمنون المشركين بالقتال عند المسجد الحرام حتى يبدؤوكم به، فإن بدؤوكم به هنالك عند المسجد الحرام في الحرم فاقتلوهم.

ثم ساق روايات عن قتادة والربيع تفيد بأن آية: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ﴾، منسوخة بآية ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾، وبآية: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾، أما القراءة الثانية فهي قراءة معظم قراء الكوفة: (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قَتَلُوكم فاقتلوهم)، بمعنى: ولا تبدؤوهم بقتل حتى يبدؤوكم به، ثم ساق رواية عن مجاهد يُفهم منها أن الآية محكمة وغير منسوخة.

ومال الإمام الطبري إلى قول من قال بأن الآية منسوخة، ونص عبارته: «وأولى هاتين القراءتين بالصواب قراءة من قرأ: (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قَاتَلُوكم فاقتلوهم)؛ لأن الله تعالى ذكره لم يأمر نبيه ﷺ وأصحابه في حال إذا قاتلهم المشركون بالاستسلام لهم حتى يقتلوا منهم قتيلًا بعد ما أذن له ولهم بقتالهم، فتكون القراءة بالإذن بقتلهم بعد أن يقتلوا منهم أولى من القراءة بما اخترنا، وإذا كان ذلك كذلك فمعلوم أنه قد كان تعالى ذكره أذن لهم بقتالهم إذا كان ابتداء القتال من المشركين قبل أن يقتلوا منهم قتيلًا وبعد أن يقتلوا منهم قتيلًا، وقد نسخ الله

---

(١) أحكام القرآن، للكيا الهراسي (١/ ٨٣-٨٤).

تعالى ذكره هذه الآية بقوله: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ﴾، وقوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ ونحو ذلك من الآيات، وقد ذكرنا بعض قول من قال: هي منسوخة»[1].

رأي الباحث في المسألة:

وأميل إلى الرأي القائل بأن الآية محكمة؛ وذلك لأمور منها:

أولًا: ما جاء في صحيح مسلم عن ابن عباس وأبي شريح الخزاعي وأبي هريرة أن النبي ﷺ خطب يوم فتح مكة، فقال: **«أيها الناس، إن الله تعالى حرم مكة يوم خلق السماوات والأرض، لم تحلَّ لأحد قبلي، ولن تحلَّ لأحد بعدي، وإنما أُحلت لي ساعة من النهار، ثم عادت حرامًا إلى يوم القيامة»**، وفي بعض هذه الروايات: **«فإن أحد ترخص بقتال رسول الله ﷺ فيها، فقولوا له: إن الله أذن لرسوله ولم يأذن لكم، وإنما أذن لي ساعة من نهار، وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس»**[2]، فثبت بذلك حظر القتال في الحكم إلا أن يقاتلوا».

ثانيًا: أن آية: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ﴾ [البقرة: ١٩١]، خاصة، وآية: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾، عامة، وكذلك آية: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾، عامة أيضًا، ولا يجوز لأحد أن يقول: إن العام ينسخ الخاص، كما ذكر الإمام ابن العربي، فهذا من باب التخصيص، لا من باب النسخ.

وللإمام الرازي كلام لطيف في هذه المسألة، يقول: «نقل عن مقاتل أنه قال: إن قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٠]، منسوخ بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩١]، ثم إن الآية الأخيرة منسوخة بقوله تعالى:

---

(١) تفسير الطبري (٢/ ١١٢).

(٢) انظر هذه الروايات في: صحيح مسلم، كتاب الحج، باب: تحريم مكة وصيدها وخلاها وشجرها ولقطتها إلا لمنشد على الدوام (١/ ٩٨٦-٩٨٩)، أحاديث رقم (٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨).

﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٣]، وهذا الكلام ضعيف.

أما قوله: إن قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٠]، منسوخ بهذه الآية، فقد تقدم إبطاله، وأما قوله: إن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾، فهو خطأ أيضًا، لأنه لا يجوز الابتداء بالقتال في الحرم، وهذا الحكم باقٍ لم ينسخ، فثبت أن قوله ضعيف؛ ولأنه يبعد من الحكيم أن يجمع آيات متوالية تكون كل واحدة منها ناسخة للأخرى[١].

ثالثًا: أن قوله: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٣]، إذا كان نازلًا مع أول الخطاب عند قوله: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾، فغير جائز أن يكون ناسخًا له، وغير جائز وجود الناسخ والمنسوخ في خطاب واحد.

والظاهر هنا أن الخطاب واحد على ما يقتضيه نسق التلاوة ونظام التنزيل.

وأتساءل: ما المانع أن يستعمل قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾، مع قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ﴾، ويصير المعنى: (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم، إلا عند المسجد الحرام، إلا أن يقاتلوكم فيه، فإن قاتلوكم فاقتلوهم)، ويكون كلُّ نص قد استعمل إذن في الموضع المحدد له، فيكون للآية الأولى وقتها ومجالها، ويكون للآية الثانية وقتها ومجالها كذلك، وهذا في الحقيقة ليس نسخًا بمعنى رفع الحكم الذي تضمنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ﴾، وانتهاء العمل إلى الأبد، فقد تبين أن هذه الآية شرعت لحالة معينة غير الحالة التي جاء لها قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾.

ثالثًا: المفسر:

تعريفه: هو اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفًا على وجه لا يبقى معه احتمال للتأويل[٢].

---

(١) تفسير الرازي (٣/ ١٣٧).
(٢) أصول السرخسي (١/ ١٦٥).

وبهذا كان المفسر فوق الظاهر والنص وضوحًا؛ لأن احتمال التأويل والتخصيص قائم فيهما، أما المفسر فلا يحتمل شيئًا من ذلك، ويتبدى هذا في كثير من نصوص الأحكام، ومن ذلك مثلًا ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤]، فالآية الكريمة قاطعة الدالة على جلد القاذف ثمانين جلدة، وهو عدد محدد، ولا يحتمل التأويل بالزيادة أو النقص، وبهذا التحديد ارتفع احتمال التأويل، وارتفاع احتمال التأويل هو الذي زاده وضوحًا على النص والظاهر، فكان قاطعًا في حكمه، وهذه القوة في الوضوح جاءت من نفس الصيغة لمكان العدد.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦]، أي: دون استثناء، فإن اللفظ دال دلالة واضحة على معناه المقصود أصالة من سوقه بحيث لا يحتمل التأويل؛ لأن لفظ (كافة) أكد العموم ورفع احتمال التخصيص، فهو إذن (مفسر) ازداد وضوحًا من نفس الصيغة بكلمة تؤكد التعميم، فكان قاطع الدلالة على معناه، بحيث لا يتطرق إليه احتمال أصلًا.

والمثالان السابقان من أمثلة المفسر لذاته الذي هو قسم من أقسام المفسر.

فالمفسر ينقسم إلى قسمين: مفسر لذاته، ومفسر بغيره، **فالمفسر لذاته:** هو ما كانت زيادة وضوحه من نفس صيغته، كما سبق في المثالين المشار إليهما، **أما المفسر بغيره:** فهو المفسر، لا بمعنى من ذات الصيغة، بل بغيرها، وهذا النوع يشمل كل لفظ واضح كان يحتمل التأويل، أو كان خفيَّ الدلالة على معناه فالتحق به ما فسره تفسيرًا قاطعًا، أو كان لفظًا مجملًا اتخذه المشرع اصطلاحًا شرعيًّا ففسره الشرع بدليل آخر من الكتاب أو السنة على سبيل القطع.

وعلى هذا فالظاهر والنص -وهما يحتملان التأويل كما سبق وأن أشرت- إذا التحق بهما ما يفسرهما تفسير قاطعًا، بأن رفع احتمال التأويل أصبح كل منهما مفسرًا بغيره.

ومن المفسر بغيره أيضًا: الصيغة التي ترد مجملة، ثم يلحقها بيان تفسيري قطعي

من الشارع يبينها ويزيل إجمالها حتى تصبح مفسرة لا تحتمل التأويل، وذلك كألفاظ الصلاة والزكاة والصيام والحج، فهذه ألفاظ مجملة، وعند ورودها في القرآن الكريم لا يقصد منها معانيها اللغوية؛ لأن الشارع نقلها من اللغة واستعملها في معانٍ خاصة شرعية.

كما أن القرآن الكريم أورد هذه الألفاظ مجملة غير مفسرة فبينها رسول الله ﷺ وفصل معانيها بأقواله وأفعاله، فصلى وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»(١)، وحج وقال: «خذوا عني مناسككم»(٢)، وبين أحكام الزكاة وأحكام الصيام، فأصبحت هذه المجملات من المفسر.

وهكذا كل مجمل في القرآن يصبح مفسرًا بعد أن بينه القرآن الكريم أو السنة الصحيحة القولية أو الفعلية بيانًا قاطعًا، ويكون هذا البيان جزءًا مكملًا، وذلك ما يسمى اليوم بالتفسير التشريعي، وهو الذي يصدر عن المشرع نفسه تفسيرًا لنص سابق، ومن البديهي أن يقدم التفسير التشريعي على التفسير الاجتهادي؛ لأن المشرع أدرى بتفسير ما كان قد شرع.

حكم المفسر:

وحكم المفسر: وجوب العمل بما دل عليه قطعًا حتى يقوم الدليل على نسخه، فالمفسر لا مجال لأن يصرف عن ظاهره، ويراد منه معنى آخر؛ إذ لا يقبل التأويل ولا التخصيص، وإنما يحتمل النسخ والتبديل، فإذا لم يقم دليل على النسخ فوجوب العمل بالمفسر قائم.

على أنه يجب أن نعلم أن النسخ لا يكون إلا بكتاب أو سنة، ومجاله فترة حياة النبي ﷺ؛ إذ لا وحي منزل، ولا سنة صادرة منه ﷺ إلا في تلك الفترة، أما بعد وفاته ﷺ فجميع نصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة هي نصوص محكمة لا تقبل النسخ، أو التبديل.

ومن الواضح أن المفسر يقدم على النص؛ لأن النص يحتمل التأويل، والمفسر لا يحتمله، وهو مقدم على الظاهر من باب أولى.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب: الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة والإقامة، وكذلك بعرفة وجمع، وقول المؤذن: الصلاة في الرحال في الليلة الباردة أو المطيرة (١/ ١١٧).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب: استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبًا وبيان قوله ﷺ: لتأخذوا مناسككم (٢٠/ ٩٤٣)، حديث رقم (٣١٠).

رابعًا: المحكم:

تعريفه:

هو اللفظ الذي دلَّ على معناه دلالة واضحة قطعية لا تحتمل تأويلًا ولا تخصيصًا ولا نسخًا حتى في حياة النبي ﷺ، ولا بعد وفاته من باب أولى، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فقد ثبت بالدليل المعقول أنه وصف دائم أبدًا لا يجوز سقوطه.

قال السرخسي: المحكم ممتنع من احتمال التأويل ومن أن يرد عليه النسخ؛ ولهذا سمى الله تعالى المحكمات أم الكتاب، أي: الأصل الذي يكون المرجع إليه بمنزلة الأم للولد، فإنه يرجع إليها[1].

ويبدو الإحكام في النصوص الآتية[2]:

١- النصوص الدالة على أحكام أساسية تعتبر من العقائد وقواعد الدين، والتي لا تتغير بتغير الزمان، كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.

٢- النصوص الدالة على أحكام هي من أمهات الفضائل وقواعد الأخلاق التي تقرها الفطر السليمة، والتي لا تستقيم حياة الأمم بدونها، والتي هي الأساس المكين لكل مجتمع إنساني في أي عصر، كالوفاء بالعهد والعدل وأداء الأمانة والمساواة أمام الشريعة والصدق وصلة الرحم وبر الوالدين... إلى غير ذلك من القواعد الأساسية التي لا تحتمل تأويلًا ولا نسخًا، بل هي محكمة عقلًا؛ ولذا كانت محل اعتبار منذ القدم.

٣- النصوص التي تحرم أضدادها من الظلم والخيانة والكذب والنكث في العهد وعقوق الوالدين والفسق والسرقة وقتل النفس عمدًا بغير حق، فهي بطبيعتها نصوص محكمة لذاتها؛ لأنها قررت مبادئ وأحكامًا تتصل بمعانٍ هي في ذاتها

---

(١) أصول، السرخسي (١/ ١٦٥).

(٢) انظر في هذا: المناهج الأصولية، د. فتحي الدريني (ص٧٦-٧٧).

خالدة أقرتها الفطرة الإنسانية السلمية، والعقل يقتضي بأنها محكمة كذلك.

هذا وقد دلت تجارب الأمم على ضرورتها الحيوية لكل جيل، ووجوب رعايتها، والنزول عند مقتضياتها؛ لأنها مقومات الحياة الإنسانية الفاضلة؛ لذا كانت لا تحتمل النسخ والإبطال مطلقًا منذ تشريعها، وحتى قيام الساعة.

النصوص التي اقترن بها ما يفيد التأبيد، من مثل قوله ﷺ: «**الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال، لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل**»[1].

فالنص دال على تأبيد فريضة الجهاد؛ لأنها فريضة تقتضيها سنة الحياة، فجاء الإسلام بواقعيته مؤكدًا مقتضى هذه السنة؛ إذ الصراع بين الحق والباطل مستمر أبدًا، ما دام في الدنيا إنسان، والحق وإن كان يشتمل على عناصر إقناعية يسلم بها العقلاء، لكنه كثيرًا ما يبغي عليه، فلا بد من قوة تحميه، ولهذا فرض الإسلام فريضة الجهاد فريضة أبدية، دفاعًا عن المقاصد الأساسية الخمسة، بل عن دين الإسلام وديار المسلمين.

المحكم لذاته والمحكم لغيره:

إن عدم قابلية النسخ يكون أحيانًا من ذات النص، وأحيانًا من خارج النص.

أما من ذات النص، فكما في الأمثلة السابق ذكرها، ويكون المحكم في هذه الحالة محكمًا لذاته.

وأما من خارج النص، فيكون بانتهاء عهد الرسالة وانقطاع الوحي بوفاة النبي ﷺ، والذي بيده سلطة تبليغ التشريع وتفسيره وتفصيله، ويكون المحكم في هذه الحالة محكمًا لغيره؛ لأن الإحكام جاء خارج النص، وهذا يشمل الأقسام الأربعة للواضح؛ لأن كل واحد من الظاهر والنص والمفسر أصبح محكمًا من حيث احتمال النسخ.

حكم المحكم:

وحكم المحكم أنه يجب العمل به قطعًا، فلا يحتمل صرفه عن ظاهر إلى أي معنى آخر، ومن هنا كان المحكم أقوى أنواع الواضح في التعبير عن الحكم.

---

(١) سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب: في الغزو مع أئمة الجور (٣/ ١٨)، حديث رقم (٢٥٣٢).

وهكذا يتبين لنا بعد البحث أن أقسام الواضح ليست على درجة واحدة في الوضوح، وإنما هي متفاوتة المراتب، فأقواها المحكم، ويليه المفسر، ثم النص ثم الظاهر.

مدى شمول التفسير لأقسام الواحد الأربعة(١):

إن شمول التفسير للظاهر والنص واضح؛ ذلك لأن دلالتهما على الحكم وإن كانت قطعية، فإن القطع هنا مراد به معناه الأعم، وهو عدم الاحتمال الناشئ عن دليل، فالاحتمال واضح وإن كان بعيدًا، وهو في الظاهر أبعد منه في النص.

فإذا كانت الحاجة إلى التفسير تبدو واضحة عند وجود الاحتمال، فإن هذا منطبق على الظاهر والنص؛ إذ احتمال التأويل في الخاص وصرفه عن معنى إلى معنى آخر قائم، كما أن احتمال التخصيص في العام قائم أيضًا.

أما في المفسر والمحكم: فالاحتمال متنفٍ؛ إذ إن كلًّا منهما يدل على الحكم قطعًا، والقطع هنا مراد به معناه الأخص، وهو عدم الاحتمال أصلًا، فهما لا يحتملان تأويلًا ولا تخصيصًا.

ومسألة احتمال النسخ بشروطه في المفسر ذات علاقة بالتاريخ لتحديد المتقدم والمتأخر من حيث معرفة وقت النزول أو حدوث السنة القولية أو العملية الصالحة للنسخ؛ ليعلم الناسخ من المنسوخ.

أما من حيث دلالة المفسر والمحكم على المعنى: فما داما يدلان عليه دلالة قطعية لا تحتمل تأويلًا ولا تخصيصًا، فلن نجد بين أيدينا في هذين القسمين من أقسام الواضح إلا حالة التعارض الظاهري بينهما.

يقول الدكتور محمد أديب صالح: ومن الممكن أن ندخل ذلك في نطاق التفسير كما أردناه؛ لأن التعارض بينهما قد ينتج حالة من الإبهام تزول بمعرفة الأقوى، فيقدم المحكم على المفسر، وإنما قلنا: (تجوزًا) لأن الترجيح بعد التعارض قد يبدو قضاءً على النص، وليس تفسيرًا للنص.

---

(١) يراجع في هذا: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، د. محمد أديب صالح (١/ ١٧٦-١٧٨).

غير أن الذي يدعونا إلى ذلك: هو أن حالات الإبهام التي تنشأ من هذا التعارض الظاهري بين النصوص في حالاتها المختلفة قد أسهمت في أسباب الاختلاف بين الفقهاء إلى حد كبير، نتيجة اختلاف الأفهام والمدارك ومدى الإحاطة بالدليل(١).

مراتب هذه الدلالات

سبق أن ذكرت أن أقسام الواضح الأربعة: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم تتفاوت في وضوح دلالتها على المراد منها، ويظهر أثر ذلك عند التعارض.

فإذا تعارض الظاهر مع النص رجح النص؛ لأنه أوضح دلالة من الظاهر من جهة أن معنى النص مقصود أصالة من السياق، ومعنى الظاهر غير مقصود أصالة من السياق، ولا شك في أن المقصود أصالة يتبادر إلى الفهم قبل غيره؛ فلهذا كانت دلالة النص أوضح من دلالة الظاهر؛ ولهذا يرجح الخاص على العام عند التعارض؛ لأن الخاص مقصود بالحكم، فاللفظ نص فيه، وهو في العام غير مقصود أصالة، بل في ضمن أفراده(٢).

ومثال هذا تعارض قوله تعالى بعد عد المحرمات من النساء: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، مع قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣]، فالآية الأولى ظاهرة في إحلال زواج زوجة خامسة؛ لأنها مما وراء ذلكم، والآية الثانية نص في قصر إباحة الزواج على أربع فقط، فلما تعارضا رجح النص؛ لأنه أقوى في الدلالة على الحكم من الظاهر، وبذلك يحرم زواج ما زاد على الأربع.

وإذا تعارض المحكم مع النص قدم المحكم؛ لكونه أوضح دلالة من النص، وقد أورد العلماء لتعارض المحكم مع النص قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣]، مع ما جاء في شأن زوجات الرسول ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا﴾ [الأحزاب: ٥٣]،

---

(١) المرجع السابق (١/ ١٧٧-١٧٨).
(٢) علم أصول الفقه، الشيخ عبد الوهاب خلاف (ص١٦٨- ١٦٩).

فالآية الأولى نص في إباحة أربع زوجات، وذلك يشمل زوجات الرسول ﷺ من بعده، ولكن الآية الثانية دلت على تحريم الزواج بإحداهن من بعده، وقد دلت كلمة (أبدًا) على أن الآية محكمة لا تحتمل النسخ أو التبديل، فلما تعارضا قدم المحكم؛ لأنه أقوى في الدلالة على المحكم من النص، وبذلك يحرم نكاح أمهات المؤمنين بعد النبي ﷺ.

وإذا تعارض نص مع مفسر يرجح المفسر؛ لأنه أوضح دلالة من النص من جهة أن تفسيره جعله غير محتمل للتأويل، وجعل المراد منه متعينًا.

ومثال هذا: تعارض قوله ﷺ: «**المستحاضة تتوضأ لكل صلاة**»(١)، مع قوله ﷺ: «**المستحاضة تتوضأ وقت كل صلاة**»(٢).

فالأول نص في إيجاب الوضوء لكل صلاة؛ لأنه يفهم من لفظه ومقصود من سياقه، والثاني مفسر لا يحتمل تأويلًا؛ لأن الأول يحتمل إيجاب الوضوء لكل صلاة، ولو في وقت واحد، أو لوقت كل صلاة، ولو أدى في الوقت عدة صلوات، ولكن الثاني قطع هذا الاحتمال فيرجح، وصار الحكم الشرعي هو إيجاب الوضوء للوقت، وتصلي فيه ما شاءت من الفروض والنوافل(٣).

وإذا تعارض مفسر مع محكم قدم المحكم، وقد مثلوا لذلك بتعارض قوله: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، مع قوله تعالى في شأن المحدودين حد القذف: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤]، قالوا: فالآية الأولى مفسرة؛ لأنها واضحة الدلالة على إشهاد عدلين، فلا يحتمل قبول شهادة غير العدول، وإذا كان الأمر كذلك فهو يقتضي بعمومه قبول شهادة المحدود في القذف إذا تاب؛ لأنه يصدق عليه أنه عدل بعد التوبة، لكن تعارض هذا المعنى مع مقتضى قوله تعالى في عقوبة القاذف، أي: من يتهم بالزنا العفيفات دون أن يأتي بأربعة شهداء يؤيد بهم اتهامه: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾،

---

(١) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب: من روي أن المستحاضة تغتسل لكل صلاة (١/ ٧٨)، حديث رقم (٢٩٣).
(٢) ذكره صاحب الهداية، وانظر: فتح القدير للكمال ابن الهمام (١/ ١٢٥)، غير أن الزيلعي في نصب الراية (١/ ٢٠٤)، قال: غريب جدًا، وقد ذكر بعضهم أن الإمام أبا حنيفة رواه.
(٣) علم أصول الفقه، للشيخ خلاف (ص١٦٩).

ومعنى هذا أن العقوبة هي عدم قبول شهادة من رمى غيره بالزنا على التأبيد، ولو تاب؛ لأنه نص محكم اقترن به ما يفيد التأبيد، وعدم الإبطال أو النسخ، فكان أولى بالعمل من النص الأول المفسر؛ لأن المحكم مقدم على المفسر عند التعارض، فلا تقبل شهادته ولو تاب وصار عدلًا، والتأبيد مستفاد من كلمة (أبدًا)[١].

على أنني اختلف مع الذين مثلوا بالآيتين المذكورتين لتعارض المفسر مع المحكم؛ وذلك لأن حول قبول شهادة القاذف إذا تاب كلامًا يرى في مظانه من كتب الفقه، كما يرى في مظانه من كتب الأصول عند مبحث الاستثناء إذا تعقب جملًا، هل يعود إليها جميعًا، أم إلى الأقرب منها؟ وسبب الخلاف في حكم قبول شهادة القاذف إذا تاب يرجع إلى أن الاستثناء الواقع في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥﴾﴾ [النور: ٤-٥]، هل يعود إلى أقرب مذكور فقط وهو الفسق، فيظل القاذف مردود الشهادة أبدًا حتى بعد توبته، أم يعود إلى الحكمين السابقين: الفسق ورد الشهادة فتقبل شهادته بعد التوبة؟

أما الجلد فقد ذهب وانقضى، سواء تاب أو أصر، ولا حكم له بعد ذلك بلا خلاف[٢]، فالاستثناء غير عامل في الجلد بإجماع، وعامل في فسقه بإجماع كذلك[٣].

ذهب الإمام أبو حنيفة إلى الرأي الأول ولم يقبل شهادة القاذف ولو تاب، وأكذب نفسه مستدلًا بلفظ التأبيد في الآية[٤]، واختار جمهور العلماء أنه إذا تاب القاذف قبلت شهادته، وإنما كان ردها لعلة الفسق، فإذا زال بالتوبة قبلت.

قال الفخر الرازي: «إن أبا حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ يقبل شهادته إذا تاب قبل الحد، مع أن الحد

---

(١) المناهج الأصولية، د. فتحي الدريني (ص٧٨-٧٩).
(٢) تفسير ابن كثير (٣/ ٢٦٤).
(٣) تفسير القرطبي (٦/ ٤٧١٤).
(٤) انظر: فتح القدير، لابن الهمام (٥/ ٣٣٨)، وانظر أدلة الحنفية والرد عليها في: التفسير الكبير، للفخر الرازي (١١/ ٤٧٣-٤٧٤).

حق المقذوف، فلا يزال بالتوبة، فلا يزال بالتوبة، فلأن تقبل شهادته إذا تاب بعد إقامة الحد وقد حسنت حالته وزال اسم الفسق عنه كان أولى»(١).

وكلام الفخر تفسير لقول الشافعي ﷺ: «هو قبل أن يحد شر منه حين حد؛ لأن الحدود كفارات، فكيف ترد شهادته في أحسن حاليه دون أخسهما»؟!(٢).

واختار ابن جرير الطبري رأي جمهور العلماء، فقال: «والصواب من القول في ذلك عندنا أن الاستثناء من المعنيين جميعًا أعني قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾، ومن قوله: ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾»(٣).

وأما التأبيد الذي استدل به أبو حنيفة فتوجيهه أنه لا تقبل شهادة القاذف ما دام قاذفًا، ولم يقلع عن فعلته.

وإذا كانت الأمة قد أجمعت على أن التوبة تمحو الكفر، فيجب أن يكون ما دون ذلك أولى، قال الشعبي للمخالف في هذه المسألة: يقبل الله توبته، ولا تقبلون شهادته(٤).

ومما سبق يتضح لنا أن التمثيل بالآيتين المذكورتين كمثال لتعارض المفسر مع المحكم، وهما قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾، مع قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾، ليس بالقوي، وأرى أن الذين مثلوا بالآيتين المذكورتين إنما أرادوا التوضيح والتقريب.

لكن هذا بعد النظر والتدبر لم يبلغ درجة الدقة، والإحكام، وهذا ما بدا لنا عند تعرضنا لحكم قبول شهادة القاذف إذا تاب، ويمكن أن يضاف إلى ما سبق ما ذكره الدكتور/ محمد أديب صالح من أن تعريفات هذه الأقسام من الواضح ليس ضروريًا أن تبلغ من الدقة ما يمنع عدم التداخل بينهما ولو من وجه، وفي هذا ما يهون من أمر عدم انطباق المثال على التعريف من كل الوجوه(٥).

---

(١) تفسير الفخر الرازي (١١/ ٤٧٣).
(٢) انظر: كلمة الشافعي في تفسير القرطبي (٦/ ٤٧١٧).
(٣) تفسير الطبري (١٨/ ٦٢-٦٣).
(٤) انظر: تفسير القرطبي (٦/ ٤٧١٤).
(٥) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، د. محمد أديب صالح (١/ ١٩٥-١٩٦).

المبحث الثاني: قاعدة الخفاء

ينشأ الخفاء في النص بسبب الغموض الذي يكتنف بعض ألفاظه أو بسبب خارجي ناتج من تطبيقه على بعض أفراد وقائعه، وفي الحالة الأولى، فإن إزالة الخفاء تكون بالبحث والاجتهاد، أما في الحالة الثانية فلا يزال خفاؤه إلا بالاستفسار من الشارع(١).

يقول الشيخ خلاف: «غير الواضح الدلالة من النصوص، وهو ما لا يدل على المراد منه بنفس صيغته، بل يتوقف فهم المراد منه على أمر خارجي، إن كان يزال خفاؤه بالبحث والاجتهاد فهو الخفي أو المشكل، وإن كان لا يزال خفاؤه، إلا بالاستفسار من الشارع نفسه فهو المجمل، وإن كان لا سبيل إلى إزالة خفائه أصلًا فهو المتشابه»(٢).

وقد قسم الأصوليون الألفاظ غير الواضحة إلى أربعة أقسام من حيث قوة الخفاء مبتدئين بالتقسيم تصاعديًّا، وهي: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه.

أولاً: الخفي

عرف الأصوليون الخفي بأنه: «اللفظ الذي يدل على معناه دلالة ظاهرة، ولكن في انطباق معناه على بعض الأفراد نوع غموض وخفاء، تحتاج إزالته إلى نظر وتأمل»(٣).

وعلى هذا فالخفي هو اللفظ الظاهر الدال على معناه في ذاته، غير أنه طرأ عليه ما جعله غامضًا، ولا يزول هذا الغموض إلا بالبحث والاجتهاد.

وفي ضوء ما سبق فإن تحديد سبب الخفاء وإزالته سيكون مجالًا للاجتهاد، وموضعًا للاختلاف بين المجتهدين.

أثر اختلاف المفسرين في العمل بالخفي:

ومن آثار اختلاف المفسرين في العمل بالخفي: ما نراه عند تفسيرهم لقوله تعالى:

---

(١) في التفسير الفقهي، د. محمد قاسم المنسي (ص١٢١).
(٢) علم أصول الفقه (ص١٦٩-١٧٠).
(٣) شرح التلويح على التوضيح (١/ ١٢٦)، وفواتح الرحموت (٢/ ٢٠).

﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فلفظ السارق ظاهر الدلالة على معناه، فالسارق كما ذكره ابن العربي هو: كل من أخذ شيئًا على طريق الاختفاء عن الأعين[١]، والسرقة هي: أخذ مال الغير على خفية من الأعين[٢]، ولكن تطبيق هذا النص على بعض أفراده يحتاج إلى بحث وتأمل.

فالنباش (مثلًا) وهو من ينبش القبور ويأخذ أكفان الموتى، هل ينطبق عليه لفظ السارق بحيث يعامل في الحكم بمنزلة السارق أم لا؟

هنا نجد الأمر يحتاج إلى اجتهاد وتأمل ومعرفة مدى انطباق الشروط -التي يقام فيها الحد على السارق- على النباش، كالحرز واعتبار النصاب، ومن ثم اختلف العلماء كما ذكر ابن العربي في حكم النباش: «فقال علماء الأمصار: يقطع، وقال أبو حنيفة: لا قطع عليه؛ لأنه سرق من غير حرز مالًا معرضًا للتلف، لا مالك له؛ لأن الميت لا يملك.

ومنهم من ينكر السرقة؛ لأنه في موضع ليس فيه ساكن، وإنما تكون السرقة بحيث تُتقى الأعين ويُتحفظ من الناس».

ولكن ابن العربي يرى أن النباش سارق؛ لأنه تدرع الليل لباسًا، واتقى الأعين وتعهد وقتًا لا ناظر فيه، ولا مارَّ عليه، فكان بمنزلة ما لو سرق في وقتِ تَبَرُّزِ الناس للعيد، وخلو البلد من جميعهم.

ثم ناقش حجة من قال: لا قطع عليه، فقال: «أما قولهم: إن القبر غير حرز فباطل؛ لأن حرز كل شيء بحسب حاله الممكنة فيه، ولا يمكن ترك الميت عاريًا، ولا يتفق فيه أكثر من دفنه، ولا يمكن أن يدفن إلا مع أصحابه، فصارت هذه الحاجة قاضية بأن ذلك حرزه... وأما قولهم: إنه عرضه للتلف، فكل ما يلبسه الحي أيضًا معرض للتلف، إلا أن أحد الأمرين أعجل من الثاني»[٣].

---

(١) أحكام القرآن، لابن العربي (٢/ ١٠٦).
(٢) المرجع السابق (٢/ ١٠٣)، وبدائع الصنائع، للكاساني (٧/ ٦٥)، والمغني، لابن قدامة (٨/ ٢٤٢).
(٣) انظر: أحكام القرآن، لابن العربي (٢/ ١١٢).

وتابع القرطبي ابن العربي في رأيه[١].

وإلى قول جمهور العلماء ذهب ابن حزم فقال في (المحلى): «والذي نقول به أننا وجدنا السارق في اللغة التي نزل بها القرآن، وبها خاطبنا الله تعالى هو الآخذ شيئًا لم يبح الله تعالى أخذه، فيأخذه متملكًا له مستخفيًا به، فوجدنا النباش هذه صفته، فصح أنه سارق، وإذ هو سارق فقطع اليد على السارق، فقطع يده واجب، وبه نقول»[٢].

أما الجصاص الحنفي فقد ذهب إلى أن النباش لا تقطع يده؛ لعدم الحرز؛ لأن القبر ليس بحرز، والدليل على ذلك اتفاق الجميع على أنه لو كان هناك دراهم مدفونة فسرقها لم يقطع لعدم الحرز، والكفن كذلك، واستدل أيضًا بما روي عن الزهري قال: اجتمع رأي أصحاب رسول الله ﷺ في زمن كان مروان أميرًا على المدينة أن النباش لا يقطع ويعزر، وكان الصحابة كما يقول الجصاص متوافرين يومئذ[٣].

رأي الباحث:

والذي أرجحه هو أن لفظ السارق يتناول النباش؛ لأن اختصاصه بهذا الاسم لا ينفي انطباق معنى السارق عليه، وإنما يكون هذا الاختصاص كاختصاص نوع معين من أنواع الجنس باسم، فيبقى مندمجًا تحت هذا الجنس، وعليه فيكون النباش نوعًا من أنواع جنس السارق، فيصدق عليه اسم السارق.

وكون القبر غير حرز مرفوض؛ لأنه يصلح لأن يكون حرزًا بالنسبة للكفن؛ لأنه معروف أن حرز كل شيء ما يناسبه، وكون الكفن غير مرغوب فيه لا يمنع ماليته وتقومه، فيتحقق الشرط في المسروق، وهو كونه مالًا متقومًا، ومن ثم يقام على النباش حد السرقة[٤].

---

(١) انظر: تفسير القرطبي (٣/ ٢٢٥٩-٢٢٦٠).
(٢) المحلى، لابن حزم (١١/ ٣٣٠).
(٣) انظر: أحكام القرآن، للجصاص (٢/ ٥٨٨).
(٤) المجموع (٢٠/ ٨٥)، والروضة (١٠/ ١٢٩)، والمغني (٨/ ٢٧٢).

ومما يؤيد ما ذهب إليه أن رسول الله ﷺ قد اعتبر القبر بيتًا للميت، فتحت باب (في قطع النباش) روى أبو داود في سننه عن أبي ذر قال: قال لي رسول الله ﷺ: «يا أبا ذر»، قلت: لبيك يا رسول الله وسعديك، فقال: «**كيف أنت إذا أصاب الناس موت يكون البيت فيه بالوصيف**» يعني: القبر، قلت: الله ورسوله أعلم، أو ما خار الله ورسوله، قال: «**عليك بالصبر**» أو قال: «**تصبر**».

قال أبو داود: قال حماد بن سليمان: يقطع النباش؛ لأنه دخل على الميت بيته(١).

قال الخطابي: «موضع استدلال أبي داود من الحديث أنه سمى القبر بيتًا، والبيت حرز، والسارق من الحرز مقطوع إذا بلغت سرقته مبلغ ما تقطع فيه اليد»(٢).

وأشار ابن الأثير إلى الحديث في (النهاية)، وقال في آخر كلامه: «وقبر الميت بيته»(٣).

حكم الخفي:

هو النظر والتأمل في العارض الذي أوجب الخفاء في انطباق اللفظ على بعض أفراده، فإن رؤي أن اللفظ يتناوله جعل من أفراده، وأخذ حكمه، وإن رؤي أن اللفظ لا يتناوله لمن يؤخذ حكمه، وقد يتفق العلماء في نتيجة تأملهم، وقد يختلفون(٤).

ثانيًا: المشـــكل

تعريفه:

هو اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال(٥).

أو ما خفيت دلالته على المعنى المراد منه خفاء ناشئًا من ذات الصيغة أو الأسلوب،

(١) سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب: في قطع النباش (٤/ ١٤٢)، حديث رقم (٤٤٠٩).
(٢) معالم السنن للخطابي (٣/ ٣١٢-٣١٣).
(٣) راجع: النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (٤/ ٢١٣).
(٤) التلويح على التوضيح (١/ ١٢٧)، وتسهيل الوصول (ص٨٨).
(٥) أصول السرخسي (١/ ١٦٨).

ولا يدرك إلا بالتأمل والاجتهاد[(١)].

وعلى ضوء ما ذكر في التعريف فإن الإشكال لا ينشأ بسبب عوامل خارجية، كما هو الحال في الخفي، بل لكونه موضوعًا في اللغة لأكثر من معنى، ومن هنا فهو لا يدل بذاته على المراد، بل يحتاج إلى قرائن خارجية ترجح معنى على معنى، وذلك لا يكون إلا عن طريق البحث والتأمل بعد الطلب، وأغلب ما يقع فيه الإشكال هو الألفاظ المشتركة؛ لأن اللفظ المشترك موضوع في اللغة لأكثر من معنى، وليس في صيغته ما يدل على أن معنى ما هو المواد؛ لذا فهو يحتاج إلى قرينة خارجية تعين هذا المعنى وتحدده[(٢)].

أثر اختلاف المفسرين في العمل بالمشكل:

ومن آثار اختلاف المفسرين في العمل بالمشكل:

١- ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فلفظ القرء في الآية لفظ مشترك بين معنيين هما: الحيض والطهر، وقد وضع اللفظ -لغة- لكل منهما على سبيل الحقيقة، ومن هنا نشأ الإشكال في تحديد أي المعنيين هو المراد من النص، وهل تنقضي عدة المطلقة بثلاث حيضات، أو بثلاثة أطهار؟

وقد اختلف المفسرون في ذلك على النحو التالي:

أولًا: الجصاص الحنفي:

ذهب الجصاص إلى أن السلف قد اتفقوا على وقوع اسم الأقراء على معنيين من الحيض ومن الأطهار، وذلك من وجهين:

أحدهما: أن اللفظ لو لم يكن محتملًا لهما لما تأوله السلف عليهما؛ لأنهم أهل اللغة والمعرفة بمعاني الأسماء وما يتصرف عليه المعاني من العبارات، فلما تأولها فريق على الحيض، وآخرون على الأطهار علمنا وقوع الاسم عليهما.

---

(١) المناهج الأصولية، د. فتحي الدريني (ص٩٥).

(٢) في التفسير الفقهي، د. محمد قاسم المنسي (ص١٣١).

ثانيًا: أن هذا الاختلاف قد كان شائعًا بينهم مستفيضًا، ولم ينكر واحد منهم على مخالفيه على مقالته، بل سوغ له القول فيه، فدل ذلك على احتمال اللفظ لمعنيين وتسويغ الاجتهاد فيه.

ثم يذهب الجصاص إلى القول بأن القرء في الآية يقصد به الحيض دون الطهر، واستدل على ذلك بما يلي:

أولًا: أنه لما كان اللفظ محتملًا للمعنيين، واتفقت الأمة على أن المراد أحدهما، فلو أنهما تساويا في الاحتمال لكان الحيض أولاهما، وذلك لأن لغة النبي ﷺ وردت بالحيض دون الطهر بقوله: «**المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها**»[1]، وقال لفاطمة بنت أبي حبيش: «**فإذا اقبل قرؤك فدعي الصلاة، وإذا أدبر فاغتسلي، وصلي ما بين القرء إلى القرء**»[2].

فكان لغة النبي ﷺ أن القرء الحيض، فوجب أن لا يكون معنى الآية إلا محمولًا عليه؛ لأن القرآن لا محالة نزل بلغته ﷺ، وهو المبين عن الله ﷻ مراد الألفاظ المحتملة للمعاني، ولم ترد لغته بالطهر، فكان حمله على الحيض أولى منه على الطهر.

ثانيًا: ما روى عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال: «**طلاق الأمة تطليقتان وقرؤها حيضتان**»[3]، وفي رواية: «**وعدتها حيضتان**»، فنص على الحيضتين في عدة الأمة، وذلك خلاف قول مخالفينا؛ لأنهم يزعمون أن عدتها طهران، ولا يستوعبون لها حيضتين، وإذا ثبت أن عدة الأمة حيضتان كانت عدة الحرة ثلاثة حيض، وهذان الحديثان وإن كانا ورودهما من طريق الآحاد، فقد اتفق أهل العلم على استعمالهما في أن عدة الأمة على النصف من عدة الحرة.

ثالثًا: ما رواه أبو سعيد الخدري عن النبي ﷺ أنه قال في سبايا أوطاس «**لا توطأ**

(١) سنن الترمذي، كتاب الطهارة، باب: ما جاء أن المستحاضة تتوضأ لكل صلاة (١/ ٢٢٠)، حديث رقم (١٢٦).
(٢) سنن النسائي، كتاب الحيض، باب: ذكر الأقراء (١/ ١٨٣-١٨٤).
(٣) سنن أبي داود، كتاب الطلاق، باب: في سنة طلاق العبد (٢/ ٢٥٧-٢٥٨)، حديث رقم (٢١٨٩).

حامل حتى تضع، ولا حائل حتى تستبرئ بحيضة»[(١)].

ومعلوم أن أصل العدة موضوع للاستبراء، فلما جعل النبي ﷺ استبراء الأمة بالحيضة دون الطهر وجب أن تكون العدة بالحيض دون الطهر؛ إذ كل واحد منهم موضوع في الأصل للاستبراء، أو لمعرفة براءة الرحم من الحبل.

رابعًا: أن قوله تعالى: ﴿وَالَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ﴾ [الطلاق: ٤]، أوجب الشهور عند عدم الحيض، فأقامها مقامها، فدل ذلك على أن الأصل هو الحيض.

خامسًا: أن الله تعالى حصر الأقراء بعدد يقتضي استيفاءه للعدة، وهو قوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾، واعتبار الطهر فيه يمنع استيفاءها بكمالها فيمن طلقها للسنة؛ لأن طلاق السنة أن يوقعه في طهر لم يجامعها فيه، فلا بد إذا كان كذلك من أن يصادف طلاقه طهرًا قد مضى بعضه، ثم تعتد بعده بطهرين آخرين، فهذان طهران وبعض الثالث، فلما تعذر استيفاء العدد الثلاث إذا أراد طلاق السنة علمنا أن المراد الحيض الذي يمكن استيفاء العدد المذكور في الآية بكماله[(٢)].

ثانيًا: رأي ابن العربي المالكي:

ذهب ابن العربي إلى أن هذه الآية من أشكل الآيات في كتاب الله تعالى من الأحكام، وقد تردد فيها علماء الإسلام قديمًا وحديثًا، ولو شاء ربك لبين طريقها وأوضح تحقيقها، ولكنه وَكَلَ دَرْكَ البيان إلى اجتهاد العلماء ليظهر فضل المعرفة في الدرجات الموعود بالرفع فيها، ثم ذكر أن الآية مفسرة في العدد؛ لأن أهل اللغة قد اتفقوا على أن القرء الوقت فالمعنى إذن: والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة أوقات لكنها محتملة في المعدود؛ ولذا يجب طلب بيان المعدود من غيرها، وهذا هو مجال الخلاف بين الفقهاء، وينتهي ابن العربي إلى أن المراد بالقرء في الآية هو الطهر لا

---

(١) سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب: في وطء السبايا (٢/ ٢٤٨)، حديث رقم (٢١٥٧).
(٢) انظر: أحكام القرآن، للجصاص (١/ ٤٩٧-٥٠٠).

الحيض، وقد استدل على ذلك بما يلي:

١- ما جاء في الخبر الصحيح الثابت عن ابن عمر رضي الله عنهما؛ أنه طلق امرأته وهي حائض، فأمره النبي ﷺ أن يراجعها، ثم يمسكها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك، وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء[١]، وهذا يدل على أن ابتداء العدة طهر، فمجموعها أطهار.

٢- أنه تعالى قال: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾، فذكره، وأثبت الهاء في العدد، فدل على أنه أراد الطهر المذكر، ولو أراد الحيضة المؤنثة لأسقط الهاء، وقال ثلاث قروء، فإن الهاء تثبت في عدد المذكر من الثلاثة إلى العشرة وتسقط في عدد المؤنث.

٣- أن مطلق الأمر عندنا وعند أصحاب أبي حنيفة محمول على الفور، ولا يكون ذلك إلا على رأينا في القرء الطهر؛ لأنه إنما يطلق في الطهر لا في الحيض، فلو طلق في الطهر ولم تعتد إلا بالحيض الآتي بعده لكان ذلك تراخيًا عن الامتثال للأمر.

ولأن هذه الأدلة المذكورة وغيرها يمكن أن يرد عليها وجدنا ابن العربي يقول: «هذه الوجوه وإن كانت قوية فإنها تفتح أبوابًا ربما عسر إغلاقها، فأولى لكم التمسك بما تقدم»[٢].

ثالثًا: رأي القرطبي المالكي:

وتابع القرطبيُّ ابنَ العربي فيما ذهب إليه من أن المراد بالقرء في الآية هو الطهر، واستدل بأدلته[٣].

رابعًا: رأي الكيا الهراسي الشافعي:

ذهب الكيا الهراسي إلى أن المراد بالقرء في الآية هو الطهر لا الحيض، واستدلَّ على ذلك بما يلي:

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب: قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُواْ ٱلْعِدَّةَ﴾، (٣/ ٢٦٨).

(٢) انظر: أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٢٥٠-٢٥٢).

(٣) تفسير القرطبي (١/ ١٠٢٦-١٠٣٠).

أولًا: أن لفظ القرء مشتق من الانتقال من حال إلى حال، ولا يستقيم معنى الكلام إذا قيل إنه مشتق من الوقت؛ فإنه لو قال: والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة أوقات، أو ثلاثة اجتماعات، ولم يضف الوقت إلى شيء، والاجتماع إلى شيء لم يصح معنى الكلام في إرادة الحيض والطهر جميعًا، وإنما يصح إذا جعلنا القرء مشتقًّا من الانتقال من حال إلى حال، فتارة تنتقل من طهر إلى حيض، وتارة تنتقل من حيض إلى طهر، وخروجها من حيض إلى طهر غير مراد بالآية أصلًا؛ ولذا لم يكن الطلاق في الحيض طلاقًا سنيًّا مأمورًا به.

وإذا كان الطلاق في الطهر سببًا، فتقدير الكلام: عدتهن ثلاثة انتقالات، فأولها الانتقال من الطهر الذي وقع فيه الطلاق، ولا يكون الانتقال من الحيض إلى طهر قرءًا؛ لأن اللغة لا تدل عليه، وقد عرفنا بدليل آخر أن الله تعالى لم يرد من حيض إلى طهر واللفظ دلَّ على الانتقال، والانتقال محصور في الحيض والطهر، فإذا خرج أحدهما عن كونه مرادًا بقي الآخر، وهو الانتقال من الطهر إلى الحيض، فعلى هذا عدتها ثلاثة انتقالات، أولها الطهر، وعلى هذا يمكن استيفاء ثلاثة أقراء كاملة، إذا كان الطلاق في حالة الطهر.

ثانيًا: أن الانتقال من الطهر إلى الحيض، إنما جعل قرءًا لدلالته على براءة الرحم، فإن الحامل لا تحيض في الغالب، فحيضتها علم على براءة رحمها، والانتقال من حيض إلى طهر بخلافه، فإن الحائض يجوز أن تحبل من أعقاب حيضتها، وإذا تمادى أمد الحمل، وقوي الولد انقطع دمها، ومن أجل ذلك كان الاستبراء بحيضة؛ لأن المسبية لا تعرف حبلها فتستبرئ بحيضة، فإذا حاضت علمت براءة رحمها، إلا أن الاحتياط في العدة أكثر، فلم يُكْتَفَ بواحدة وإذا تقرر الأمر كذلك، فالانتقال من الطهر إلى الحيض جعل قرءًا معتبرًا لهذا المعنى.

ثالثًا: قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[1]، لا يجوز أن يريد به عدة ماضية، بل

(١) انظر: أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٢٥٠-٢٥٢).

هو فيها يستقبل، أي: طلقوهن مستقبلات عدتهن، وفي وقتها.

ويدل على ذلك ما جاء في الخبر الصحيح الثابت عن ابن عمر رضي الله عنهما، «أنه طلق امرأته وهي حائض، فأمره النبي ﷺ أن يراجعها، ثم يمسكها حتى تطهر، ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء»(١) وذلك إشارة إلى الطهر، فدل أن العدة الطهر وأمر بإحصاء العدة عقيب الطهر، فليكن المحصي بقية الطهر(٢).

خامسًا: رأي الثلائي الزيدي:

وذهب يوسف بن أحمد بن عثمان الثلائي الزيدي إلى أن المراد بالقرء في الآية الحيض: وقال: «والمذهب أنه حقيقة في الحيض، مجاز في الطهر»، واستدل بنفس الأدلة التي استدل بها الجصاص الحنفي(٣).

سادسًا: رأي المقداد السيوري:

أما المقداد السيوري فقد ذهب إلى أن المراد بالقرء هو الطهر، واستدل على ذلك بما يلي:

أولًا: قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾[الطلاق: ١]، والطلاق المشروع لا يكون في الحيض.

ثانيًا: ما ورد عن ابن عمر حيث دل على أن المراد الطهر.

ثالثًا: أنه قال: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾، وإلحاق التاء بالعدد يراد به المذكر، والطهر مذكر، والحيض مؤنثة.

رابعًا: ما رواه أصحابنا عن زرارة قال: سمعت ربيعة الرأي يقول: إن من رأيي أن

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾، (٣/ ٢٦٨).

(٢) انظر: أحكام القرآن، للكيا الهراسي (١/ ١٥٢-١٥٩).

(٣) انظر: الجزء الأول من كتاب الثمرات اليانعة والأحكام الواضحة القاطعة للثلائي، تحقيق الدكتور محمد محفوظ (ص٥٦٤-٥٦٧).

الأقراء هي الأطهار بين الحيضتين، وليس بالحيض فدخلت على الباقر عليه السلام، فحدثته بما قال، فقال عليه السلام: كذب لم يقل برأيه، وإنما بلغه عن علي عليه السلام، فقلت: أصلحك الله، أكان علي عليه السلام يقول ذلك، قال: نعم كان يقول: «إنما القرء الطهر يقر فيه الدم فيجمعه، فإذا جاء الحيض قذفته» قلت: أصلحك الله، رجل طلق امرأته طاهرًا من غير جماع بشهادة عدلين، قال: «إذا دخلت في الحيضة الثالثة فقد انقضت عدتها، وحلت للزواج»[(١)].

سابعًا: رأي الأردبيلي:

وسار الأردبيلي على نهج أصحاب الشيعة الاثني عشرية القائلين بأن المراد بالقرء هو الطهر، ولم يذكر أدلة على ما ذهب إليه، واكتفى بالإشارة إلى قول أهل المذهب[(٢)].

ثامنًا: رأي الشيخ السايس:

ومن العلماء المعاصرين ذهب الشيخ السايس في كتابه: «تفسير آيات الأحكام» إلى ترجيح رأي الأحناف القائل بأن المراد بالقرء في الآية الحيض، واستدل على ذلك بأدلة الأحناف[(٣)].

رأي الباحث:

وقبل أن أدلي بدلوي في هذه المسألة، فإنني ألفت نظر قارئي الكريم إلى ما يلي:

أولًا: حقيقة ما ذكره الإمام ابن العربي في التعليق على هذه الآية حيث قال: هذه الآية من أشكل الآيات في كتاب الله تعالى من الأحكام، وقد تردد فيها علماء الإسلام، واختلف فيها الصحابة قديمًا وحديثًا، ولو شاء ربك لبين طريقها وأوضح تحقيقها، ولكنه وكل درك البيان إلى اجتهاد العلماء؛ ليظهر فضل المعرفة في الدرجات الموعود بالرفع فيها[(٤)].

---

(١) كنز العرفان، للسيوري (٣/ ١٢٤).

(٢) زبدة البيان، للأردبيلي (ص٥٩١).

(٣) انظر: تفسير آيات الأحكام، للشيخ السايس (١/ ١٣٨).

(٤) أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٢٥٠).

ثانيًا: أن هذه الآية اختلف فيها الصحابة، فذهبت عائشة وابن عمر وابن عباس وزيد بن ثابت، وعدد من التابعين إلى أن المراد بالأقراء الأطهار.

وذهب الخلفاء الراشدون وجمهرة من الصحابة إلى أن المراد بالإقراء الحيض، كما اختلف فيها الأئمة، فذهب مالك والشافعي وأحمد في أحد قوليه إلى أن الأقراء هي الأطهار، وذهب أبو حنيفة إلى أن المراد بالأقراء الحيض[(١)].

ثالثًا: اتضح لي أن الذين كتبوا في تفسير آيات الأحكام إنما اعتمدوا آراء مذاهبهم فيما رجحوه، فالجصاص الحنفي اعتمد رأي الأحناف[(٢)]، وابن العربي والقرطبي المالكيان اعتمدا رأي المالكية[(٣)]، والكيا الهراسي الشافعي ذهب إلى ما ذهب إليه الإمام الشافعي في كتاب الأم[(٤)]، والثلائي الزيدي رجح ما رجحه أئمة الفقه الزيدي[(٥)]، وكذلك كان الحال بالنسبة للسيوري والأردبيلي فقد رجحا ما ذهب إليه أئمة الفقه الإمامي[(٦)].

رابعًا: أنني رجعت إلى تفسير العلامة الطبري فوجدته قد ذكر القولين وعددًا من الآثار المؤيدة لكل قول، ولم يحسم الخلاف في نهاية الأمر، ومجمل ما عنده «أصل القرء في كلام العرب الوقت لمجيء الشيء المعتاد مجيئه في وقت معلوم، ولإدبار الشيء المعتاد إدباره في وقت معلوم»[(٧)].

وهذه العبارة تقتضي أن يكون مشتركًا بين هذا وهذا.

قال الإمام ابن كثير: «وهذا قول الأصمعي أن القرء هو الوقت، وقال أبو عمرو ابن

---

(١) تفسير ابن كثير (١/ ٣٦٩-٣٧٠).
(٢) انظر: بدائع الصنائع، للكاساني (٣/ ١٩٤-١٩٥).
(٣) انظر: بداية المجتهد، لابن رشد (٢/ ٩٠).
(٤) انظر: الأم، للشافعي (٥/ ١٩١-١٩٤).
(٥) انظر: البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأنصار، لأحمد بن يحيى المرتضى (٤/ ٢١٠)، دار الكتاب الإسلامي بالقاهرة.
(٦) انظر: شرائع الإسلام (١/ ٥٢).
(٧) تفسير الطبري (٢/ ٢٦٨).

العلاء: العرب تسمي الحيض قرءًا، وتسمي الطهر قرءًا، وتسمي الطهر والحيض جميعًا قرءًا، وقال الشيخ أبو عمر بن عبد البر: لا يختلف أهل العلم بلسان العرب والفقهاء أن القرء يراد به الحيض، ويراد به الطهر، وإنما اختلفوا في المراد من الآية ما هو على قولين»(١).

وبناء على ما سبق فإنني أرى أن المقصود من هذا التربص العلم ببراءة الرحم من الزوج السابق، وهو يحصل بثلاث حيض، كما يحصل بثلاثة أطهار؛ ولأن لفظ القرء مشكل فلا يزال إشكاله إلا بالاجتهاد والبحث عن قرائن خارجية تعين على تحديد معناه، وقد تبين لنا مما سبق كيف اجتهد المفسرون في تحديد المراد من القرء بناء على اعتبارهم للأدلة والقرائن الخارجية التي تتمثل في النصوص أو قواعد الشرع أو حكمة التشريع.

ويحسن بنا أن ننقل هذه الكلمة اللطيفة التي ختم بها الإمام الرازي بحثه في هذا الموضوع حيث قال: «واعلم أن تعارض هذه الوجوه تضعف الترجيحات، ويكون حكم الله في حق الكل ما أدى اجتهاده إليه»(٢).

ما ينبني على هذا الخلاف:

إن الخلاف في هذه المسألة ليس هو من الخلافات اللفظية التي لا يترتب عليها إلا إثبات معنى أو نفيه، بل هو خلاف يترتب عليه أمور كثيرة منها:

أ- **زمن انتهاء عدتها:** فعلى الرأي القائل بأن الأقراء هي الأطهار، تنتهي عدتها إذا طعنت في الحيضة الثالثة؛ إذ يكون قد مر عليها ثلاثة أطهار: الطهر الذي طلقها فيه، ثم الطهر الذي بين الحيضة الأولى والثانية، ثم الطهر الذي بين الحيضة الثانية والثالثة، فإذا دخلت في الحيضة الثالثة فقد برئت.

أخرج الطبري بإسناده عن عائشة ﵂، قالت: «إذا دخلت المطلقة في الحيضة الثالثة فقد بانت من زوجها وحلت للأزواج»(٣).

---

(١) تفسير ابن كثير (١/ ٣٧٠).
(٢) تفسير الفخر الرازي (٣/ ٣٧٩).
(٣) تفسير الطبري (٢/ ٣٦٦).

أما الرأي الثاني القائل بأن الأقراء الحيض فلا تنتهي العدة عنده حتى تدخل في الطهر الرابع.

ب- **حل الزواج**: ويترتب على الاختلاف في المدة التي تنتهي فيها العدة الاختلاف في حل الزواج من زوج آخر، فعلى الرأي القائل بالأطهار يحل الزواج إذا طعنت في الحيضة الثالثة، وعلى الرأي القائل بالحيض لا يحل زواجها ما لم تنته من الحيضة الثالثة، فإذا انتهت فهل تحل بمجرد الانقطاع أم لا؟ يرى البعض أنها تنقضي بانقطاع الدم من الحيضة الثالثة، ويرى البعض الآخر أنها لا تحل حتى تغتسل من الحيضة الثالثة، وقيل: حتى يمضي وقت الصلاة التي طهرت في وقتها[(١)].

جـ- **حق الإرث في المطلقة طلاقًا رجعيًا**: ويترتب أيضًا على ما سبق ثبوت حق الإرث، فمن قال بأن القروء هي الأطهار فإن حق الإرث عنده يسقط بمجرد طعنها في الحيضة الثالثة، وقد نقل الشافعي في الأم عن زيد بن ثابت أنه قال: «إذا طعنت المطلقة في الحيضة الثالثة فقد برئت منه وبرئ منها، ولا ترثه ولا يرثها»[(٢)].

وعلى الرأي القائل بأن المراد بالقروء الحيض فيبقى حقها في الإرث حتى تنتهي من حيضتها الثالثة؛ إذ هي في الحيضة الثالثة لا تزال مستحقة للإرث.

قال الكاساني: «فإن كانت العدة من طلاق رجعي فمات أحد الزوجين قبل انقضاء العدة ورثه الآخر بلا خلاف، سواء كان الطلاق في حال المرض أو في حال الصحة؛ لأن الطلاق الرجعي منه لا يزيل النكاح، فكانت الزوجية بعد الطلاق قبل انقضاء العدة قائمة من كل وجه، والنكاح القائم من كل وجه سبب لاستحقاق الإرث من الجانبين، كما لو مات أحدهما قبل الطلاق»[(٣)].

---

(١) بداية المجتهد (٢/ ٩١).

(٢) الأم (٥-١٩٢).

(٣) بدائع الصنائع (٣/ ٢١٨).

د- صحة إقرارها بانتهاء العدة: ويترتب على ذلك صحة إقرارها بانتهاء العدة، فعلى الرأي القائل بأن القروء هي الأطهار يقبل إقرارها إذا كان فيما زاد على اثنين وثلاثين يومًا وساعة؛ لأنها أقل مدة لزمن العدة[1]، وعلى الرأي القائل بأن القروء هي الحيض، فقد اختلف في ذلك، قال أبو حنيفة: أقل ما تصدق فيه الحرة ستون يومًا، وقال أبو يوسف ومحمد: تسعة وثلاثون يومًا[2]، فإذا ما أقرت بانتهاء عدتها قبل مضي ستين أو تسعة وثلاثين يومًا لم تصدق في ذلك.

٢- ومن الألفاظ المشتركة التي أحدثت أثرًا في اختلاف المفسرين في العلم بالمشكل لفظ: (المحيض) فهو تارة يأتي مصدرًا بمعنى الحيض، وتارة يأتي اسم مكان فيدل على مكان الحيض الذي هو الفرج، فهو مشترك بين المعنيين.

ومن هنا نشأ الإشكال في تحديد أي المعنيين هو المراد بالنص.

فذهب الجصاص إلى أن قوله تعالى: ﴿**وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ**﴾ [البقرة: ٢٢٢]، قد انتظم الدلالة من وجهين على حظر ما تحت الإزار:

الوجه الأول: قوله: ﴿**فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ**﴾ [البقرة: ٢٢٢]، فإن ظاهره يقتضي لزوم اجتنابها فيما تحت المئزر وفوقه، فلما اتفقوا على إباحة الاستمتاع منها بما فوقه، سلمناه للدلالة، وحكم الحظر قائم فيما دونه؛ إذ لم تقم الدلالة عليه.

والوجه الآخر: قوله: ﴿**وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ**﴾، وذلك في حكم اللفظ الأول في الدلالة على مثل ما دل عليه، فلا يخص منه عند الاختلاف إلا ما قامت الدلالة عليه، ويدل عليه أيضًا من جهة السنة أن نفرًا من أهل العراق سألوا عمر ﷺ عما يحل لزوج الحائض منها وغير ذلك، فقال: سألت عنه رسول الله ﷺ، فقال: «**لك منها ما فوق الإزار، وليس لك ما تحته**»[3]، ويدل عليه أيضًا حديث عائشة ﷺ، قالت: كانت

---

(١) حاشية الشرقاوي على نظم التحرير، لشرف الدين يحيى العمرايطي (٢/ ٣٠٩).

(٢) بدائع الصنائع (٣/ ١٩٨).

(٣) لم أقف على تخريجه، ومعناه موجود في سنن أبي داود، عن حزام بن حكيم عن عمه، كتاب الطهارة، باب: في المذي (١/ ٥٥)، حديث رقم: (٢١٢).

أحدانا إذا كانت حائضًا أمرها النبي ﷺ أن تتزر في فور حيضها، ثم يباشرها، فأيكم يملك إربه كما كان رسول الله يملك إربه[١].

ثم ساق الجصاص أدلة من أباح للزوج ما دون المئزر، وأجاب عنها، فقال: «ومن أباح له ما دون المئزر احتج بحديث حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس: أن اليهود كانوا يُخرجون الحائض من البيت، ولا يؤاكلونها، ولا يجامعونها في بيت، فسُئل النبي ﷺ، فأنزل الله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]».

فقال رسول الله ﷺ: «جامعوهن في البيوت واصنعوا كل شيء إلا النكاح»[٢].

وبما روي عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال لها: «ناوليني الخمرة فقالت: إني حائض، فقال: ليست حيضتك في يدك»[٣]، قالوا: وهذا يدل على أن كل عضو منها ليس في الحيض حكمه حكم ما كان فيه قبل الحيض في الطهارةن وفي جواز الاستمتاع، والجواب عن ذلك لمن رأى حظر ما دون مئزرها، أن قوله في حديث أنس إنما فيه ذكر سبب نزول الآية وما كانت اليهود تفعله، فأخبر عن مخالفتهم في ذلك، وأنه ليس علينا إخراجها من البيت وترك مجالستها، وقوله: «اصنعوا كل شيء إلا النكاح» جائز أن يكون المراد به الجماع فيما دون الفرج؛ لأنه ضرب من النكاح والمجامعة، وحديث عمر الذي ذكرناه قاض عليه متأخر عنه، والدليل على ذلك أن في حديث أنس إخبارًا عن حال نزول الآية، وحديث عمر بعد ذلك؛ لأنه لم يخبر عن حال نزول الآية، وقد أخبر فيه أنه سأل النبي ﷺ عما يحل من الحائض، وذلك لا محالة بعد حديث أنس من

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب: مباشرة الحائض (١/ ٦٤)، وصحيح مسلم، كتاب الحيض، باب: مباشرة الحائض فوق الإزار (١/ ٢٤٢)، حديث رقم: (٢).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب: مباشرة الحائض فوق الإزار (١/ ٢٤٦)، حديث رقم: (١٦).

(٣) صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب: الاضطجاع مع الحائض في لحاف واحد (١/ ٢٤٥)، أحاديث رقم: (١١، ١٢، ١٣)، والخمرة: هي السجادة التي يسجد عليها المصلي؛ وسميت بذلك لأنها تخمر الوجه أي تغطيه.

وجهين: أحدهما: أنه لم يسأل عما يحل منها إلا وقد تقدم تحريم إتيان الحائض، والثاني: أنه لو كان السؤال في حال نزول الآية عقيبها لاكتفى بما ذكره أنس عن النبي ﷺ أنه قال: «اصنعوا كل شيءٍ إلا النكاح»، وفي ذلك دليل على أن سؤال عمر كان بعد ذلك، ومن جهة أخرى أنه لو تعارض حديث عمر وحديث أنس لكان حديث عمر أولى بالاستعمال؛ لما فيه من حظر الجماع فيما دون الفرج، وفي ظاهر حديث أنس الإباحة، والحظر والإباحة إذا اجتمعا فالحظر أولى، ومن جهة أخرى، وهو أن خبر عمر يعضده ظاهر القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾، وخبر أنس يوجب تخصيصه وما يوافق القرآن من الأخبار فهو أولى مما يخصصه، ومن جهة أخرى وهو أن خبر أنس مجمل عام ليس فيه بيان إباحة موضع بعينه، وخبر عمر مفسر فيه بيان لحكم الموضعين مما تحت الإزار وما فوقه[1].

وابن العربي يرجح أيضًا الرأي القائل بأن المراد: (اعتزلوا ما بين السرة والركبة) واستدل على ذلك بقول النبي ﷺ للسائل حين سأله: ما يحل لي من امرأتي وهي حائض؟ فقال: «لتشد عليها إزارها، ثم شأنك بأعلاها»[2].

وتابع القرطبيُّ ابنَ العربي في رأيه واستدل بدليله، وعلل لما ذهب إليه بقوله: «قال العلماء: مباشرة الحائض وهي متزرة على الاحتياط والقطع للذريعة، ولأنه لو أباح فخذيها كان ذلك منه ذريعة إلى موضع الدم المحرم بإجماع، فأمر بذلك احتياطًا، والمحرم نفسه موضع الدم، فتتفق بذلك معاني الآثار ولا تضاد»[3].

---

(١) أحكام القرآن، للجصاص (١/ ٤٦١-٤٦٢).

(٢) موطأ مالك، كتاب الطهارة، باب: ما يحل للرجل من امرأته وهي حائض (١/ ٥٧)، حديث رقم: (٩٣)، وقال محقق الكتاب: قال ابن عبد البر: لا أعلم أحدًا رواه بهذا اللفظ مسندًا، ومعناه صحيح ثابت، وأخرجه البخاري في صحيحة معناه عن ميمونة بنت الحارث رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يباشر امرأة من نسائه أمرها فاتزرت وهي حائض، انظر: صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب: مباشرة الحائض (١/ ٦٤).

(٣) انظر: تفسير القرطبي (١/ ٩٩٩).

أما الكيا الهراسي الشافعي فحمل المحيض على موضع الحيض، وكان المعنى عنده: فاعتزلوا موضع الحيض من النساء، وابتدأ كلامه بالرد على الإمام أبي حنيفة، ثم أقام الأدلة على ما ذهب إليه.

قال: وأبو حنيفة يحرم ما تحت الإزار، ويحتج بأن قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾، دال على حظر ما فوق الإزار وما تحته، غير أنه قام الدليل فيما فوق الإزار في الإباحة، ويقي ما دونه على حكم العموم.

وهذا غير صحيح، فإنهم إنما سألوا بناءً على ما علموا من استباحة مخالطتها في المأكل والمشرب والفراش، وإنما سألوا عن الوطء فقط، فلا يجوز أن تكون الآية دالة على الاعتزال المطلق مع ما ذكرناه.

وإنما معنى الآية: قل هو أذى فاعتزلوا إتيان النساء في المحيض، أو وطء النساء في المحيض، فهو مضمر محذوف دل عليه ما بعده، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾، فمد التحريم إلى غاية التحليل، فذكر بعد الغاية الإتيان، فدل أن المحرم قبله هو الإتيان فقط.

ويدل عليه حديث حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس، أن اليهود كانوا يخرجون الحائض من البيت، ولا يؤاكلونها ولا يجامعونها في البيت، فسئل النبي ﷺ عن ذلك فأنزل الله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى﴾، فقال ﷺ: «**جامعوهن في البيوت، وافعلوا كل شيء إلا النكاح**»، وروي عن عائشة أن النبي ﷺ قال لها: «**ناوليني الخمرة، فقالت: إني حائض، فقال: ليست حيضتك في يدك**»، وذلك يدل على حل كل عضو ليس فيه حيض، فهذا يدل على معنى الآية[1].

وأيد الفخر الرازي ما ذهب إليه الشافعي في أصح قوليه من أن المراد محل الحيض

---

(١) أحكام القرآن، للكيا الهراسي (١-١٣٥-١٣٦).

الذي هو الفرج، وقال في تفسيره: «اعلم أن أكثر المفسرين من الأدباء زعموا أن المراد بالمحيض هاهنا الحيض، وعندي أنه ليس كذلك؛ إذ لو كان المراد بالمحيض هاهنا الحيض لكان في قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾، معناه فاعتزلوا النساء في الحيض، ويكون المراد: فاعتزلوا النساء في زمان الحيض، فيكون ظاهره مانعًا من الاستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة، ولما كان هذا المنع غير ثابت لزم القول بتطرق النسخ أو التخصيص إلى الآية ، ومعلوم أن ذلك خلاف الأصل.

أما إذا حملنا المحيض على موضع الحيض كان معنى الآية: فاعتزلوا النساء في موضع الحيض، ويكون المعنى : فاعتزلوا موضع الحيض من النساء، وعلى هذا التقدير لا يتطرق إلى الآية نسخ ولا تخصيص.

ومن المعلوم أن اللفظ إذا كان مشتركًا بين معنيين، وكان حمله على أحدهما يوجب محذورًا، وعلى الآخر لا يوجب ذلك المحذور، فإن حمل اللفظ على المعنى الذي لا يوجب المحذور أولى، هذا إذا سلمنا أن لفظ المحيض مشترك بين الموضع وبين المصدر، مع أنَّا نعلم أن استعمال هذا اللفظ في الموضع أكثر وأشهر منه في المصدر.

فإن قيل: الدليل على أن المراد من المحيض الحيض أنه تعالى قال: ﴿هُوَ أَذًى﴾، أي: المحيض أذى، ولو كان المراد من المحيض الموضع لما صح هذا الوصف، قلنا: بتقدير أن يكون المحيض عبارة عن الحيض، فالحيض في نفسه ليس بأذى؛ لأن الحيض عبارة عن الدم المخصوص، والأذى كيفية مخصوصة، وهو عرض، والجسم لا يكون نفس العرض، فلا بد وأن يقولوا: المراد منه أن الحيض موصوف بكونه أذى، وإذا جاز ذلك فيجوز لنا أيضًا أن نقول: المراد أن ذلك الموضع ذو أذى، وأيضًا لم لا يجوز أن يكون المراد من المحيض الأول هو الحيض، ومن المحيض الثاني موضع الحيض؟ وعلى هذا التقدير يزول ما ذكرتم من الإشكال، فهذا ما عندي في هذا الموضع[1].

---

(١) تفسير الرازي (٣/ ٣٤٣).

وجنح الأردبيلي إلى رأي من قال: إن المراد هو موضع الحيض، قال: وهو مذهب أكثر أصحابنا، ويدل عليه أنه المتبادر من اعتزالهن؛ إذ المقصود من معاشرتهن هو الجماع في الفرج(١).

أما الثلائي الزيدي فذكر كلا الرأيين بأدلتيهما ، ولم يرجح ترجيحًا صريحًا، وإن كان يُشْتَمُّ من عبارته أنه يؤيد الرأي القائل بأن المراد هو موضع الحيض(٢).

ورجعت إلى بعض تفاسير المعاصرين فوجدت صاحب تفسير المنار قد ذكر الرأيين ولم يرجح، واكتفى بقوله: «وقال بعضهم: إن حديث: **لك ما فوق الإزار** مخصص لحديث: **اصنعوا كل شيء إلا النكاح**، وهو تخصيص بالمفهوم، والخلاف فيه عند الأصوليين معلوم»(٣).

وكذلك صنع الشيخ السايس في كتابه: «تفسير آيات الأحكام»(٤).

رأي الباحث:

وهكذا يتبين لنا كيف اجتهد المفسرون القدامى في تحديد المراد بلفظ المحيض بناء على اعتبارهم للأدلة والقرائن الخارجية التي تعين على تحديد المعنى.

والمسألة خلافية كما نرى؛ ولذا اكتفى بعض المعاصرين بذكر الآراء وعدم الترجيح كصنيع الشيخ رشيد رضا، والشيخ السايس.

والواقع أنني أميل إلى ترجيح الرأي القائل بأن المراد هو اعتزال ما بين السرة إلى الركبة ، وللزوج ما فوق ذلك ودونه، وذلك لما يلي:

أ- صحة الأخبار الواردة عن رسول الله ﷺ في هذا الصدد.

فقد أخرج الشيخان في صحيحيهما عن عائشة قالت: كانت إحدانا إذا كانت

---

(١) زبدة البيان (ص٣٢-٣٣).

(٢) راجع: الجزء الأول من كتاب الثمرات اليانعة والأحكام الواضحة القاطعة للثلائي الزيدي، مرجع سابق (ص٥٣٠-٥٣١).

(٣) تفسير المنار (٢/ ٣٦٠).

(٤) تفسير آيات الأحكام (١-١٢٩).

حائضًا، فأراد رسول الله ﷺ أن يباشرها أمرها أن تتزر في فور حيضتها، ثم يباشرها، قالت: وأيكم يملك إربه، كما كان رسول الله ﷺ يملك إربه[(١)].

فالمراد أنه ﷺ كان أملك الناس لأمره، فلا يخشى عليه ما يخشى على غيره من أن يحوم حول الحمى، ومع ذلك فكان يباشر فوق الإزار تشريعًا لغيره ممن ليس بمعصوم، وهذا هو الجاري على قاعدة المالكية في باب: سد الذرائع.

وأخرج الشيخان في صحيحيهما أيضًا عن ميمونة قالت: كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يباشر امرأة من نسائه أمرها فاتزرت وهي حائض[(٢)].

وأخرج مسلم في صحيحه عن عائشة قالت: كانت إحدانا إذا كانت حائضًا أمرها الرسول ﷺ فتأتزر بإزار، ثم يباشرها[(٣)].

فهذه النصوص الصحيحة تشهد للرأي القائل بأن المراد هو اعتزال ما بين السرة إلى الركبة.

ب- ويجاب عن حديث: «اصنعوا كل شيء إلا النكاح» بأنه عام خصصته الأحاديث السابقة الدالة على المباشرة فيما عدا ما بين السرة والركبة، لا سيما إذا أخذنا في الاعتبار أن هذه الأحاديث وغيرها من الأحاديث الموافقة لها في المعنى وردت بعد حديث: «اصنعوا كل شيء إلا النكاح»؛ لأن هذا الحديث الأخير ورد إخبارًا عن حال نزول الآية، والأحاديث الأخرى وردت عقيب ذلك على سبيل الاستفسار والبيان.

٣- ومن أمثلة المشكل (أنّى) في قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣].

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب: مباشرة الحائض (١-٦٤)، وصحيح مسلم، كتاب الحيض، باب: مباشرة الحائض فوق الإزار (١/ ٢٤٢)، حديث رقم: (٢).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب: مباشرة الحائض (١-٦٤)، وصحيح مسلم، كتاب الحيض، باب: مباشرة الحائض فوق الإزار (١/ ٢٤٣)، حديث رقم: (٣).

(٣) صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب: مباشرة الحائض فوق الإزار (١/ ٢٤٢)، حديث رقم: (١).

وبيان ذلك أن كلمة (أنى) في كلام العرب تدل -إذا ابتدئ بها في الكلام على المسألة- عن أمر له جهات، فتأتي بمعنى كيف، وتأتي بمعنى من أين، وتأتي بمعنى متى.

ومن هنا اعتبرت كلمة (أنى) من المشكل الذي هو موضوع في اللغة لأكثر من معنى؛ لذا فهو يحتاج إلى قرينه خارجية تعين على فهم المراد وتحدده.

وبحسب تداخل المعاني في تعددها، وما ورد من الآثار تعددت الأقوال، وتباينت الاتجاهات.

أ- فقال فريق: معنى (أنى) في الآية: كيف، وفي ذلك عدد من الآثار: منها ما ورد عن ابن عباس من طريق سعيد بن جبير: «فأتوا حرثكم أنى شئتم» قال: يأتيها كيف يشاء ما لم يكن يأتيها في دبرها، أو في حيض، وروي مثل ذلك عن عكرمة ومجاهد وابن كعب، وغيرهم.

ب- وذهب آخرون إلى تأويل «أنى شئتم»: بـ «متى شئتم» وقد روي ذلك عن الضحاك، ولعله مأخوذ مما أوضحه ابن عباس بقوله: «إذا اشتغل من هاهنا جئت من هاهنا، ولكن أنى شئتم من الليل والنهار».

جـ- وقال آخرون: معنى «أنى شئتم» أين وحيث شئتم، وقد روي ذلك عن ابن عمر ونافع وابن المسيب وآخرين، وفي هذا جواز إتيان المرأة في غير الموضع المعلوم.

د- وذهب قوم إلى أن المعنى: ائتوا حرثكم كيف شئتم، إن شئتم فاعزلوا، وإن شئتم فلا تعزلوا، وقد نسب ذلك إلى ابن عباس وإلى سعيد بن المسيب من التابعين[1].

وهكذا كان تداخل المعاني في كلمة «أنى» أساسًا قام عليه الاختلاف في تأويل الآية، والحكم الذي دلت عليه.

والذي عليه الجمهور من الصحابة والتابعين والعلماء من بعدهم أن قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾، معناه: من أين شئتم، أي: من أي وجه من وجوه المأتى مقبلين ومدبرين، وبهذا يكون مدلول الآية قصر الاتصال بالمرأة على المرجع الذي هو طريق النسل.

---

(١) راجع في هذه الآثار: تفسير الطبري (٢/ ٢٢٢-٢٣٥).

واستدلوا على أن المراد به ما ذكروا من وجوه عدة:

أولها: سبب نزول هذه الآية، فقد روى البخاري بسنده عن جابر بن عبد الله قال: كانت اليهود تقول: إذا أتى الرجل امرأته من دبرها في قبلها جاء الولد أحول، فنزلت الآية: ﴿نِسَآؤُكُمۡ حَرۡثٞ لَّكُمۡ فَأۡتُواْ حَرۡثَكُمۡ أَنَّىٰ شِئۡتُمۡۖ﴾ [البقرة: ٢٢٣].

ثانيها: الطلب في قوله تعالى: ﴿فَأۡتُواْ حَرۡثَكُمۡ﴾، فإن إباحة الإتيان مقصورة على موضع الحرث، فيكون الإتيان في غير موضع الحرث محرمًا.

قال **شيخ المفسرين الطبري** -بعد أن أورد الآثار السابقة، وذهب إلى تحريم إتيان النساء في أدبارهن-: «وإذا كان ذلك هو الصحيح فبين خطأ قول من زعم أن قوله: ﴿فَأۡتُواْ حَرۡثَكُمۡ أَنَّىٰ شِئۡتُمۡۖ﴾ دليل على إباحة إتيان النساء في الأدبار؛ لأن الدبر لا محترث فيه، وإنما قال تعالى ذكره: حرث لكم فأتوا الحرث من أي وجوه شئتم، وأي محترث في الدبر فيقال ائته من وجهه»[(١)].

وقال **الجصاص الحنفي**: «الحرث المزدرع، وجعل في هذا الموضع كناية عن الجماع في الفرج؛ لأنه موضع الحرث»[(٢)].

وقال **القرطبي المالكي**: وفي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرۡنَ فَأۡتُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُۚ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، مع قوله: ﴿فَأۡتُواْ حَرۡثَكُمۡ أَنَّىٰ شِئۡتُمۡۖ﴾، ما يدل على أن في المأتى اختصاصًا وأنه مقصور على موضع الولد[(٣)].

وقال **الكياالهراسي الشافعي**: الحرث: المزدرع، وهو في هذا الموضع كناية عن الجماع؛ وتسمى النساء حرثًا لأنهن مزدرع الأولاد، وقال أكثر الفقهاء: قوله: ﴿فَأۡتُواْ حَرۡثَكُمۡ أَنَّىٰ شِئۡتُمۡۖ﴾، يدل على أن المراد به موضع الحرث[(٤)].

---

(١) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب: ما جاء في تفسير سورة البقرة (١/ ١٠٦).
(٢) تفسير الطبري (٢/ ٢٣٦).
(٣) أحكام القرآن، للجصاص (١/ ٤٧٩-٤٨٠).
(٤) تفسير القرطبي (١/ ١٠٠٦).

ثالثها: الأحاديث التي وردت في تحريم إتيان المرأة في دبرها، ومن ذلك: ما أخرجه الترمذي في سننه بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**من أتى حائضًا، أو امرأة في دبرها، أو كاهنًا فقد كفر بما أنزل على محمد**»[(١)]، وما أخرجه الترمذي أيضًا بسنده عن علي بن طلق رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**إن الله لا يستحي من الحق، لا تأتوا النساء في أعجازهن**»[(٢)]، وما أخرجه الدارمي بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**لا ينظر الله إلى رجل جامع امرأته في دبرها**»[(٣)]، وما أخرجه أبو داود سنده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**ملعون من أتى امرأته في دبرها**»[(٤)]، وغير ذلك من الأحاديث الكثيرة التي يمكن أن يرجع إليها قارئي الكريم في كتب السنة وكتب التفسير بالمأثور، والتي تأمر باتقاء الدبر والحيضة.

رابعها: القياس على إتيان المرأة في المحيض، فإنه محرم من أجل الأذى، وهو في الوطء في الدبر أظهر؛ لأن القذر والأذى في موضع الدبر أكثر من دم الحيض، فيكون أولى في التحريم.

قال ابن العربي: وسألت القاضي الطوسي عن هذه المسألة ، فقال: «لا يجوز وطء المرأة في دبرها بحال؛ لأن الله تعالى حرم الفرج حال الحيض؛ لأجل النجاسة العارضة، فأولى أن يحرم الدبر بالنجاسة اللازمة»[(٥)].

أما ما نسب إلى بعض الصحابة والتابعين وبعض الفقهاء من أنهم أجازوا للرجل

---

(١) أحكام القرآن، للكيا الهراسي (١/ ١٤٠).

(٢) سنن الترمذي، كتاب الطهارة، باب: ما جاء في كراهية إتيان الحائض (١/ ٢٤٣)، حديث رقم: (١٣٥)، والكفر هنا: هو كفر النعمة وجحودها والتنكر لها، وليس المقصود به الكفر الحقيقي الذي يخرج من الملة، والغرض هو التنفير من جماع الرجل لزوجته في الدبر.

(٣) سنن الترمذي، كتاب الرضاع، باب: ما جاء في كراهية إتيان النساء في أدبارهن (٣/ ٤٦٨)، حديث رقم: (١١٦٤).

(٤) سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب: في جامع النكاح (٢/ ٢٤٩)، حديث (٢١٦٢).

(٥) أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٢٣٩).

أن يأتي زوجته في الدبر فهو افتراء وكذب عليهم، أو لعل هؤلاء قصدوا من كلامهم جواز إتيان المرأة في القبل من جهة الدبر، كما كان يفعل بعض الصحابة والتابعين، ولم يعقل من أخذوا عنهم ذلك فنسبوا إليهم ما هم منه برءآء.

قال القرطبي: «وما نسب إلى مالك وأصحابه من هذا باطل، وهم مبرؤون من ذلك؛ لأن إباحة الإتيان مختصة بموضع الحرث؛ لقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ﴾، ولأن الحكمة في خلق الأزواج بث النسل، فغير موضع النسل لا يناله ملك النكاح، وهذا هو الحق»[(١)].

ونقل الإمام القرطبي عن الإمام مالك تكذيب هذا القول: قال في كتابه: «الجامع لأحكام القرآن»: «وقال مالك لابن وهب وعلي بن زياد لما أخبراه أن ناسًا بمصر يتحدثون عنه أنه يجيز ذلك، فنفر من ذلك، وبادر إلى تكذيب الناقل، وقال: كذبوا عليَّ، كذبوا عليَّ، كذبوا عليَّ، ثم قال: ألستم قومًا عربًا؟ ألم يقل الله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ وهل يكون الحرث إلا في موضع المنبت»[(٢)].

ونقل النسائي -كما ذكر الإمام ابن كثير في تفسيره- عن ابن عمر وعن نافع تكذيب ما روي عنهما من أنهما يقولان بجواز وطء المرأة في دبرها.

قال ابن كثير: «وما جاء عن ابن عمر محمول على أن يأتيها في قبلها من دبرها؛ لما رواه النسائي بسنده، عن أبي النضر: أنه أخبره أنه قال لنافع مولى ابن عمر: «قد أكثر عليك القول، إنك تقول عن ابن عمر إنه أفتى أن تؤتى النساء في أدبارهن قال نافع: لقد كذبوا عليَّ، ولكن سأحدثك كيف كان الأمر: إن ابن عمر عرض المصحف يومًا وأنا عنده، حتى بلغ: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾، قال: يا نافعُ، هل تعلم من أمر هذه الآية؟ قلت: لا، قال لنا: كنا معشر قريش نُجبِّي النساء، فلما دخلنا المدينة ونكحنا نساء الأنصار، أردنا منهن مثل ما كنا نريد فإذا هن قد كرهن ذلك وأعظمنه،

(١) تفسير القرطبي (١/ ١٠٦).
(٢) المرجع السابق (١/ ١٠٠٧).

وكانت نساء الأنصار قد أخذن بحال اليهود، إنما يؤتين على جنوبهن، فأنزل الله: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾»[(١)].

ومن آثار اختلاف المفسرين في العمل بالمشكل: ما نراه في مسألة وقوع الطلاق بانتهاء مدة الإيلاء، وذلك تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾ وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٦-٢٢٧].

وإنما كان سبب الاختلاف في الفاء في قوله تعالى: ﴿فَإِن فَآءُو﴾، هل هي للترتيب المعنوي، أو للترتيب الذكري؟

ذهب الجصاص الحنفي إلى أن الفاء للترتيب الذكري، فيكون الفيء في المدة، فإذا مضت المدة بلا فيء طلقت زوجة المولي طلقة بائنة بمجرد مضي المدة، وأيد القرطبي المالكي ما ذهب إليه الأحناف في هذه المسألة.

بينما ذهب ابن العربي المالكي والكيا الهراسي الشافعي والثلائي الزيدي والأردبيلي الاثنا عشري إلى أن الفاء للترتيب المعنوي، فيكون الفيء بعد انتهاء مدة الإيلاء، كما يكون في أثنائها من باب أولى، وهو مذهب كثير من صحابة رسول الله ﷺ.

قال سهيل بن أبي صالح: «سألت اثني عشر من أصحاب النبي ﷺ فكلهم يقول: ليس عليه شيء حتى يمضي أربعة أشهر فيوقف، فإن فاء، وإلا طلق»[(٢)]. والفيء هو الجماع، قال ابن المنذر: «أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن الفيء هو الجماع»[(٣)].

ومنشأ هذا الخلاف اختلافهم في تأويل الآية، فتأويلها عند من ذهبوا إلى أن الفاء للترتيب المعنوي: للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاءوا بعد انقضائها فإن الله غفور رحيم، وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم.

---

(١) تفسير ابن كثير (١/ ٢٦٢).

(٢) المغني، لابن قدامة (٧/ ٣١٨).

(٣) المرجع السابق (٧/ ٢٢٤).

وقد شبه أهل هذا التأويل أجل الإيلاء بالأجل الذي يضرب في العنة؛ لأن اليمين على ترك الوطء ضرر حادث بالزوجة، فضرب للزوج مدة في رفعه، فإن رفعه وإلا رفعه الشرع عنها، كما يكون ذلك في كل ضرر يتعلق الوطء كالعنة[١].

وتأويلها عند من ذهبوا إلى أن الفاء للترتيب الذكري: للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر، فإن فاءوا فيها فإن الله غفور رحيم، وإن عزموا الطلاق بترك الفيئة فإن الله سميع عليم.

وقد شبه أهل هذا التأويل مدة الإيلاء بالعدة الرجعية، وشبهوا الإيلاء بالطلاق الرجعي، وقد نقلوا أن الإيلاء كان طلاقًا في الجاهلية فأقره الشرع طلاقًا، وزاد فيه الأجل[٢].

قال ابن العربي: وهذا احتمالٌ متساوٍ، ولأجل تساويه توقفت الصحابة فيه، ثم مال إلى الرأي القائل بأن الفاء في الآية للترتيب المعنوي[٣].

والكيا الهراسي الشافعي ينحو هذا المنحى، ويعبر عن ذلك في كتابه: «أحكام القرآن»، بقوله: «والآية تدل على أن مدة الأربعة أشهر حق له خالص، فلا يفوت به حق له، ولا يتوجه عليه مطالبة»[٤].

ويرد على الأحناف القائلين بوقوع الطلاق بمجرد مضي المدة بقوله: وقوله ﷻ: ﴿ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾، يقتضي أن لا يقع الطلاق بمجرد مضي المدة على ما قاله قوم؛ لأن مضي المدة لا يكون عزيمة على الطلاق، وإنما عزيمة الطلاق ما يتوقف على قصده.

فأما حكم الله تعالى الحاصل بمضي المدة، فلا يصح العزم عليه، فلا يقال: عزموا

---

(١) أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٢٤٧).
(٢) أحكام القرآن، للجصاص (١/ ٤١٩).
(٣) أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٢٤٧-٢٤٨).
(٤) أحكام القرآن، للكيا الهراسي (١/ ١٤٨).

على مضي الشهر، أو غروب الشمس، أو طلوعها[١].

كما ينحو هذا المنحي أيضًا الثلائي الزيدي معتمدًا على رأي أئمة الفقه الزيدي[٢]، ومستدلًّا على ما ذهب إليه بالأدلة التالية:

الأول: أن الله تعالى جعل مدة التربص حقًّا للزوج، لا للزوجة فأشبهت مدة الأجل في الدين المؤجل، فيلزم أن تكون المطالبة بعد المدة، ولا تطلق بها.

الثاني: أن الله تعالى أضاف الطلاق إلى فعله، وعلى القول الثاني هو لا يقع من فعله إلا مجازًا، والمجاز لا يذهب إليه مع مخالفته الظاهر إلا لدلالة.

الثالث: أنه تعالى قال: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، وهذا يقتضي أن يكون الطلاق على وجه يسمع، وهو وقوعه باللفظ، لا بانقضاء المدة.

الرابع: أن الفاء للتعقيب في قوله تعالى -بعد أن ذكر التربص-: ﴿فَإِن فَآءُو﴾[٣].

والأردبيلي الاثنا عشري يتجه هذا الاتجاه أيضًا[٤].

أما الجصاص الحنفي الذي ذهب إلى أن الفاء للترتيب الذكري، فإذا مضت المدة بلا فيء طلقت زوجة المولي طلقة بائنة بمجرد مضي المدة، فقد حشد الأدلة التي تقوي مذهبه، فقال: إذا كان حكم الله في المولي أحد شيئين: إما الفيء وإما عزيمة الطلاق، وجب أن يكون الفيء مقصورًا على الأربعة الأشهر، وأنه فائت بمضيها فتطلق؛ لأنه لو كان الفيء باقيًا لما كان مضي المدة عزيمة للطلاق، ومن جهة أخرى، وهو أنه معلوم أن العزيمة إنما هي في الحقيقة عقد القلب على الشيء تقول: «عزمت علي كذا» أي: عقدت قلبي على فعله، وإذا كان كذلك وجب أن يكون مضي المدة أولى بمعنى عزيمة

---

(١) المرجع السابق (١/ ١٥٠).

(٢) البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأنصار، مرجع سابق (٤/ ٢٤٦)، وانظر: شرح الأزهار المنتزع من الغيث المدرار وحواشيه، لأبي الحسن عبد الله بن مفتاح (٢/ ٥٠٥)، دار إحياء التراث العربي بيروت.

(٣) الجزء الأول من كتاب الثمرات اليانعة، مرجع سابق (ص٥٤٧-٥٤٨).

(٤) زبدة البيان في أحكام القرآن (ص٦١٢).

الطلاق من الوقف؛ لأن الوقف يقتضي إيقاع طلاق بالقول، إما أن يوقعه الزوج، وإما أن يطلقها القاضي عليه، على قول من يقول بالوقف، وإذا كان كذلك كان وقوع الفرقة بمضي المدة؛ لتركه الفيء فيها أولى بمعنى الآية؛ لأن الله لم يذكر إيقاعًا مستأنفًا وإنما ذكر عزيمة فغير جائز أن نزيد في الآية ما ليس فيها، ووجه آخر، وهو أنه لما قال: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾ وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، اقتضى ذلك أحد أمرين من فيء أو عزيمة طلاق، لا ثالث لهما، والفيء إنما هو مراد في المدة مقصور الحكم عليها، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿فَإِن فَآءُو﴾ والفاء للتعقيب يقتضي أن يكون الفيء عقيب اليمين؛ لأنه جعل الفيء عقيب اليمين؛ لأنه جعل الفيء لمن له تربص أربعة أشهر، وإذا كان حكم الفيء مقصورًا على المدة، ثم فات بمضيها وجب حصول الطلاق؛ إذ غير جائز له أن يمنع الفيء والطلاق جميعًا، ويدل على أن المراد الفيء في المدة اتفاق الجميع على صحة الفيء فيها فدلَّ على أنه مراد فيها فصار تقديره: «فإن فاؤا فيها» وكذلك قرئ في حرف عبد الله بن مسعود فحصل الفيء مقصورًا عليها دون غيرها، وتمضي المدة بفوت الفيء، وإذا فات الفيء حصل الطلاق[١].

وقد مال القرطبي المالكي إلى ترجيح ما ذهب إليه الحنفية، فبعد أن ذكر عبارة ابن العربي المالكي السابق ذكرها: وهذا احتمال متساوٍ، ولأجل تساويه توقفت الصحابة فيه. قال: «وإذا تساوى الاحتمال كان قول الكوفيين أقوى قياسًا على المعتدة بالشهور والأقراء؛ إذ كل ذلك أجل ضربه الله تعالى، فبانقضائه انقطعت العصمة وأبينت من غير خلاف، ولم يكن لزوجها سبيل عليها إلا بإذنها، فكذلك الإيلاء، حتى لو نسي الفيء وانقضت المدة لوقع الطلاق، والله أعلم»[٢].

---

(١) أحكام القرآن، للجصاص (١/ ٤٩١-٤٩٢).
(٢) تفسير القرطبي (١/ ١٠٢٤).

رأي الباحث:

نحن إذن أمام مسألة خلافية، منشؤها -كما ذكرت- حرف الفاء، هل هو للترتيب المعنوي -كما رأى الجمهور- أم للترتيب الذكري -كما رأى الأحناف ومن ذهب مذهبهم؟

والواقع أنني أميل إلى رأي الجمهور؛ لما يلي:

أولًا: أن الحكم إذا كان مأخوذًا من قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾ وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، لوجب أن يترتب الحكم على ما يفهم من النص.

والمعنى على ما بينه شيخ المفسرين الطبري: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ﴾، أي: يقسمون على التوقف عن وطء نسائهم في فروجهن أربعة أشهر، قال الطبري: وترك التنزيل الحكيم ذكر أن يعتزلوا، أي: يتوقفوا عن وطء النساء، اكتفاءً بدلالة التنزيل من الكلام عليه «فإن فاءوا»، أي: فإن رجعوا إلى ترك ما حلفوا عليه أن يفعلوه بهن من ترك جماعهن فجامعوهن، وحنثوا في أيمانهم فإن الله غفور رحيم، وهذا المعنى متعلق بالآية رقم (٢٢٤) من سورة البقرة: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ أَن تَبَرُّوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَتُصْلِحُوا۟ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ٢٢٤]، أي: لا تجعلوا حلفكم بالله مانعًا وحجة لكم في ترك فعل الخير، وفي أن لا تبروا ولا تتقوا، ولا تصلحوا بين الناس، ولكن إذا حلف أحدكم فرأى الذي هو خير مما حلف عليه من ترك البر والإصلاح بين الناس، فليحنث في يمينه، وليبر وليتق الله ويصلح بين الناس وليكفر عن يمينه، وحكم الآية في العام والخاص، أي: أنه تعالى أراد بالبر فعل الخير كله، والبر بذوي القرابة أولى، وفي مقدمتهم الزوجة، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، متصل بما قبله، قال الطبري: إنما معناه: فاءوا بعد وقف الإمام إياهم من بعد انقضاء الأشهر الأربعة، فرجعوا إلى أداء حق الله تعالى عليهم لنسائهم اللاتي آلوا منهن، فإن الله لهم غفور رحيم، ﴿وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ﴾، فطلَّقوهن ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، أي: سميع لطلاقهن، عليم

بما أتوا إليهن مما يحل لهم، ويحرم عليهم.

ويعلل الطبري حكمه بقوله: «وإنما قلنا ذلك لأن الله تعالى ذكره ذكر حين قال: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، ومعلوم أن انقضاء الأشهر الأربعة غير مسموع، وإنما هو معلوم، فلو كان عزم الطلاق انقضاء الأشهر الأربعة لم تكن الآية مختومة بذكر الله الخبر عن الله -تعالى ذكره- «أنه سميع»، كما أنه تعالى لم يختم الآية التي ذكر فيها إلى طاعة في مراجعة المولي زوجته التي آلى منها، وأداء حقها إليها بذكر الخبر عن أنه شديد العقاب؛ إذ لم يكن موضع وعيد على معصيته، ولكنه ختم ذلك بذكر الخبر عن وصفه نفسه تعالى ذكره بأنه غفور رحيم إذا كان موضع وعد المنيب على إنابته على طاعته، فكذلك ختم الآية التي فيها ذكر الكلام، والقول بصفة نفسه، بأنه للكلام (سميع)، وبالفعل (عليم)، فقال تعالى ذكره: «وإن عزموا»، أي: المولون على نسائهم على طلاق من آلوا منه من نسائهم «فإن الله سميع» لطلاقهم إياهن إن طلقوهن «عليم» بما أتوا إليهن مما يحل لهم ويحرم عليهم».

وقد وافق هذا القول أكابر الصحابة عمر بن الخطاب وعثمان وعلي رضي الله عنهم[1].

ثانيًا: أن ما ذهب إليه الجمهور يوافقه ما جاء عن صحابة رسول الله ﷺ فقد روى الشافعي في مسنده عن ابن عمر رضي الله عنهما، أنه قال: «إذا آلى الرجل من امرأته لم يقع عليها وإن مضت أربعة أشهر حتى يوقف، فإما أن يطلق، وإما أن يفيء»[2].

وذكر الطبري أن هذا القول محكي عن عمر بن الخطاب وعثمان وعلي رضي الله عنهم[3].

وقال سهيل بن صالح: «سألت اثني عشر من أصحاب النبي ﷺ عن رجل يولي، فقالوا: ليس عليه شيء حتى تمضي أربعة أشهر فيوقف، فإن فاء وإلا طلق»[4].

---

(١) يراجع في هذا: تفسير الطبري (٢/ ٢٥٩-٢٦٤).
(٢) مسند الشافعي (ص٣٤٨)، ط دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
(٣) تفسير الطبري (٢/ ٢٦٣).
(٤) المغني، لابن قدامة (٧/ ٣١٨).

ثالثًا: أن ما ذهب إليه الأحناف من أن الفيء لا يكون إلا في أثناء المدة، وأن الطلاق يقع بعد مضي المدة من غير فيء؛ لأنه بالإيلاء عزم على منع نفسه من إيفاء حقها في الجماع في المدة وأكد العزم باليمين ، فإذا مضت المدة ولم يفيء إليها مع القدرة على الفيء فقد حقق العزم المؤكد على اليمين بالفعل، لا دليل فيه حتى يؤخذ به، وأما ما ذكر الجصاص من قراءة عبد الله بن مسعود فهي قراءة غير متواترة، وهي كما يقول الإمام ابن القيم: تجري مجرى خبر الواحد(١).

وذلك لأن القراءة إذا لم تكن متواترة فإنها لا تقل عن كونها خبرًا يصلح لترجيح أحد احتمالين، لا نصًا يقتضي الحكم عليه(٢)، ومن ثم فلا يعدو قول عبد الله ابن مسعود ﷺ أن يكون رأيًا اجتهد فيه ولم يصب، وله أجر إن شاء الله(٣).

وعليه فقد رد الصنعاني على الحنفية بقوله: «والدليل على أنه لا يكون بمضيها طلاقًا أنه تعالى خير في الآية بين الفيئة والعزم على الطلاق، فيكونان في وقت واحد، وهو بعد مضي الأربعة الأشهر، والفيئة بعدها لم يكن تخييرًا؛ لأن حق المخير فيهما أن يقع أحدهما في الوقت الذي يصح فيه الآخر كالكفارة؛ لأنه تعالى أضاف عزم الطلاق إلى الرجل، وليس مضي المدة من فعل الرجل، ولحديث ابن عمر ﷺ هذا الذي نحن في سياقه وإن كان موقوفًا فهو مقوٍ للأدلة»(٤).

ومما اعتبر من المشكل قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، في الآية الواردة في شأن المطلقات قبل الدخول ذوات المهر المسمى، وهي قوله سبحانه: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَن تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

---

(١) زاد المعاد، لابن القيم (٤/ ٩٠)، مطبعة السنة المحمدية.

(٢) الفرقة بين الزوجين، للشيخ على حسب الله (ص١٦٠)، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة.

(٣) الفرقة بين الزوجين، للدكتور السيد فرج (ص١٦٣)، ط. دار الوفاء بالمنصورة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

(٤) سبل السلام، للصنعاني (٣/ ١١٠٣)، ط. دار الحديث بمصر ١٩٧٩م.

فقد أشكل المعنى في هذا الأسلوب، فمن المقصود بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾، هل هو الزوج أو الولي؟ ولذا كان لا بد من التأمل والاجتهاد للخروج من هذا الإشكال.

والقول بأن الزوج هو المقصود هو المروي عن علي وابن عباس وسعيد بن المسيب وشريح وسعيد بن جبير ونافع وطاوس وجماعة، وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي في الجديد وأحمد[١].

والقول بأن المقصود هو الولي هو المروي عن الحسن البصري وزيد بن أسلم وعطاء وغيرهم، وهو مذهب مالك والشافعي في القديم[٢].

فإذا انتقلنا إلى المفسرين الذين يعنون بتفسير آيات الأحكام لوجدنا أن الإمام الجصاص الحنفي يؤيد مذهب أصحابه الأحناف ويرى أن المراد بالذي بيده عقدة النكاح هو الزوج، لا الولي، ويرجح ذلك -عنده- أن في مقتضى اللفظ ما يوجب أن يكون الزوج أولى بظاهر اللفظ من الولي؛ وذلك لأن قوله تعالى: ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾، لا يجوز أن يتناول الولي بحال، لا حقيقة ولا مجازًا؛ لأن الآية تقتضي أن تكون العقدة موجودة، وهي في يد من هي في يده ، فأما عقدة غير موجودة فغير جائز إطلاق اللفظ عليها بأنها في يد أحد، فلما لم يكن هناك عقدة موجودة في يد الولي قبل العقد ولا بعده، وقد كانت العقدة في يد الزوج قبل الطلاق، فقد تناوله اللفظ بحال، فوجب أن يكون حمله على الزوج أولى من حمله على الولي.

كما قرر الجصاص أن اللفظ إذا احتمل المعاني وجب حمله على موافقة الأصول، ولا خلاف أنه غير جائز للأب هبة شيء من مال المرأة للزوج، ولا لغيره فكذلك المهر لأنه مالها، وعلى هذا فالقول بأن الذي في يده عقدة النكاح هو الولي مخالف للأصول

---

(١) راجع: السنن الكبرى، للبيهقي (٧/ ٢٥١)، والأم، للشافعي (٥/ ٦٦)، وأحكام القرآن، للجصاص (١/ ٦٠٠-٦٠١)، والمغني، لابن قدامة (٦/ ٧٢٩).

(٢) راجع: السنن الكبري، للبيهقي (٧/ ٢٥٢)، وبداية المجتهد، لابن رشد (٢/ ٢٥).

خارج عنها، كما يقول الجصاص[١].

كما ذهب الكيا الهراسي الشافعي إلى ما ذهب إليه الإمام الشافعي في مذهبه الجديد من أن المراد هو الزوج، واستدل على ذلك بما يلي:

أولًا: أن قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾، يقضي كون العقد موجودًا في يد من هو في يده، فأما عقد غير موجود فليس في يد أحد، والعقد كان عند وجوده بيد الزوج، كما أن قوله تعالى: ﴿وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ۚ﴾، يعني أنه ليس في هبة مال الغير إفضال منه إلى غيره، والمرأة إذا وهبت مال الغير بغير إذن مالكه لا يكون هذا منها تقوى.

ثانيًا: أن الصداق تارة يكون عينًا، وتارة يكون دينًا، وليس للولي في هبة مال المرأة دخل.

ثالثًا: أن الله تعالى أراد أن يميز المرأة عن الزوج بوصف يختص به الزوج، وهو أن بيده عقدة النكاح، فكان ذلك كناية عن الأزواج على وجه مستحسن، وكان معناه: أن الله تعالى رغب الزوجة في العفو؛ لأن الزوج لم ينل منها شيئًا يقوم مقام ما أوجبه على نفسه، فذكر ما يتعلق بأحد النصفين، ثم عاد وذكر النصف الآخر فقال: ﴿أَوْ يَعْفُوَا ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ۚ﴾، فقد رغب الزوج في أن يثبت على ما ساقه إليها، وقد ابتذلها بالطلاق وقطع طعمها في وصلته؛ ولذلك قال: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۖ﴾ [البقرة: ٢٢٩][٢].

كما ذهب إلى هذا الرأي أيضًا الثلائي الزيدي في كتابه: «الثمرات اليانعة»، وقال: فمن قال: إنه الزوج تمسك بالأصل، هو أن أحدًا لا يسقط حق غيره، فكما ليس للأب قبل الطلاق أن يعفو، فكذلك بعد الطلاق، وكما أنه ليس له أن يسقط بعد الدخول فكذا قبله»[٣].

---

(١) أحكام القرآن، للجصاص (١-٦٠٠-٦٠١).

(٢) أحكام القرآن، للكيا الهراسي (١/ ٢٠٨-٢١٠).

(٣) انظر: الجزء الأول من كتاب الثمرات اليانعة، مرجع سابق (ص٦٢٩).

أما ابن العربي المالكي فقد عرض لحجج الفريقين، إلا أنه اختار رأي المالكية القائل بأنه الولي، واستدل على ذلك بما يلي:

أولًا: أن الله تعالى قال في أول الآية: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ...﴾، إلى قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، فذكر الأزواج، وخاطبهم بهذا الخطاب، ثم قال: ﴿إِلَّا أَن يَعْفُونَ﴾، فذكر النسوان... ﴿أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾، فهذا ثالث فلا يرد إلى الزوج المتقدم إلا لو لم يكن لغيره وجود، وقد وجد وهو الولي، فلا يجوز بعد هذا إسقاط التقدير بجعل الثلاث اثنين من غير ضرورة.

ثانيًا: أن الله تعالى قال: ﴿أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾، ولا إشكال في أن الزوج بيده عقدة النكاح لنفسه، والولي بيده عقدة النكاح لوليته، على القول بأن الذي يباشر العقد الولي، وبهذا ثبت أن المراد هو الولي؛ لأن الزوجين يتراضيان، فلا ينعقد لهما أمر إلا بالولي، بخلاف سائر العقود، فإن المتعاقدين يستقلان بعقدهما.

ثالثًا: أن القول بأن الولي هو المراد أنظم في الكلام وأقرب إلى المرام؛ لأن الله تعالى قال: ﴿إِلَّا أَن يَعْفُونَ﴾، ومعلوم أنه ليس كل امرأة تعفو، فإن الصغيرة أو المحجورة لا عفو لها، فبين الله تعالى القسمين، وقال: إلا يعفون إن كن لذلك أهلًا، أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح؛ لأن الأمر فيه إليه[١].

وتابع القرطبيُّ ابنَ العربي فيما ذهب إليه، واستدل بأدلته[٢].

واختار المقداد السيوري الاثنا عشري أن المراد هو الولي؛ وذلك لأنه لما ذكر عفو النساء عن نصيبهن اقتضى أن يكون الذي بيده عقد النكاح وليًّا لهن ليكون العفو في الجهتين واحدًا، ولأنه بدأ بخطاب الأزواج على المواجهة بقوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾، ثم قال: ﴿يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي﴾، وهو خطاب لغير حاضر فيتغايران[٣].

---

(١) أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٢٩٥-٢٩٦).
(٢) تفسير القرطبي (١/ ١١١٩-١١٢٠).
(٣) كنز الفرقان في فقه القرآن (٣/ ٦٣-٦٤).

ومن المفسرين المعاصرين ذهب السيد محمد صديق خان صاحب نيل المرام من تفسير آيات الأحكام إلى أن من قال: إنه الزوج، فإن في قوله قوة وضعفًا.

أما قوته: فلكون الذي بيده عقدة النكاح حقيقة هو الزوج؛ لأنه الذي إليه رفعه بالطلاق.

وأما ضعفه: فلكون العفو منه غير معقول، وما قالوا به من أن المراد بعفوه أن يعطيها المهر كاملًا غير ظاهر؛ لأن العفو لا يطلق على الزيادة.

وأما من قال: إنه الولي، فإن في قوله قوة وضعفًا.

أما قوته: فلكون معنى العفو فيه معقولًا، وأما ضعفه فلكون عقدة النكاح بيد الزوج، لا بيده، ومما يزيد هذا القول ضعفًا أنه ليس للولي أن يعفو عن الزوج مما لا يملكه.

وعلى هذا فالراجح عنده هو قول من قال: إنه الزوج؛ وذلك لأن الزوج هو الذي بيده عقدة النكاح حقيقة، كما أن عفوه بإكمال المهر هو صادر عن مالك مطلق التصرف بخلاف الولي(١).

رأي الباحث:

والذي أرجحه هو أن المراد بالذي بيده عقدة النكاح هو الزوج؛ لكونه هو الذي بيده قطع النكاح وفسخه وإمساكه، كما أن عفوه عفو صادر عن مالك مطلق التصرف، بخلاف الولي.

وأحسب أن ما أفاض به أبو بكر الجصاص وما اعتمده الكيا الهراسي كفيل بأن يرجح ما ذهبت إليه.

ومن آثار اختلاف المفسرين في العمل بالمشكل أيضًا: ما نراه في مسألة تخيير ولي المقتول عمدًا بين القصاص والدية، وذلك عند تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾ [البقرة: ١٧٨].

---

(١) نيل المرام من تفسير آيات الأحكام (ص١٢٥-١٢٧).

قال ابن العربي: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾، قول مشكل تبلدت فيه ألباب العلماء، واختلفوا في مقتضاه، فقال مالك في رواية ابن القاسم وهي المشهورة عنه موجب العمد القود خاصة، ولا سبيل إلى الدية إلا برضى من القاتل، وبه قال أبو حنيفة، وروى أشهب عن مالك أن الولي مخير بين أحد أمرين: إن شاء قتل، وإن شاء أخذ الدية، وبه قال الشافعي(١).

وفسر أصحاب الشافعي العفو في الآية بالإسقاط أو الترك.

وعلى هذا (فمن) يراد بها القاتل، و(عفي) تتضمن عافيًا هو ولي الدم، و(الأخ) هو المقتول، و(شيء) هو الدم الذي يُعفى عنه ويرجع إلى أخذ الدية(٢).

والعفو في هذا القول على بابه الذي هو الترك، والمعنى: أن القاتل إذا عفى له ولي المقتول عن الدم وأسقط القصاص فإنه يستحق الدية، فالعفو أن يقبل في العمد الدية، ثم عليه بعد ذلك أن يطالب القاتل بمعروف، وعلى القاتل أن يؤدي إليه بإحسان من غير مماطلة ولا تسويف(٣).

فموجب القتل العمد عند الشافعية، ومن قال بقولهم(٤)، أحد أمرين:

القصاص، أو العفو وأخذ الدية، فأيهما اختار الولي أُجبر الجاني عليه.

وفسر الأحناف ومالك وأصحابه العفو في الآية بالعطاء:

وعلى هذا: (فمن) يراد بها الولي، و(عفي) بمعنى يسر، لا على بابها في العفو،

---

(١) أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٩٦)، وانظر: أحكام القرآن، للإمام الشافعي (١/ ٢٧٦)، ط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، وأحكام القرآن، للجصاص (١/ ٢١٠)، وما بعدها.

(٢) تفسير القرطبي (١/ ٧٣٩).

(٣) تفسير آيات الأحكام، لأستاذنا الدكتور القصبي زلط (١/ ٣٥٣).

(٤) ذهب الحنابلة إلى مثل ذلك أيضًا. انظر: المغني، لابن قدامة (٧/ ٦٨٠)، وما بعدها، وكذلك ذهب الزيدية إلى القول بهذا الرأي. انظر: شرح الأزهار، لأبي الحسن عبد الله بن مفتاح (٤/ ٤٠٠-٤٠١)، كما اعتمد هذا الرأي الإمامية. راجع: مجمع البيان، للطبرسي (٢/ ١٠١)، وزبدة البيان، للأردبيلي (ص٦٦٨).

و(الأخ)، يراد به القاتل، و(شيء) يراد به الدية[(١)].

ويكون المعنى: أن الولي إذا أُعطي شيئًا من المال فليقبله، وليتبعه بالمعروف، وليؤد القاتل إليه بإحسان.

فالقاتل على هذا الرأي هو الذي يعرض الدية، وعندما يعرضها على الولي -ندبًا لا وجوبًا- أن يقبلها، وإذا تبقى شيء فليطالبه بالمعروف، وما دام الجاني هو الذي يعرض، فليس في الآية ما يدل على إلزامه بالدية إذا رضيها الولي، فموجب القتل العمد: القصاص فقط، ولا يجبر الجاني على دفع الدية إذا عفا الولي عنها[(٢)].

رأي الباحث:

ونلاحظ -فيما سبق- أن سبب الخلاف نشأ من تفسير العفو الوارد في الآية، فالبعض فسره بالإسقاط أو الترك، والبعض الآخر فسره بالعطاء.

وهذا بالطبع خارج من عباءة كون هذا اللفظ لفظًا مشكلًا يحتاج إلى اجتهاد وبحث يعين على تحديد معناه.

كما نلاحظ أيضًا أن الشافعي وأصحابه قالوا بأن الولي مخير بين أحد أمرين: إن شاء قتل، وإن شاء أخذ الدية؛ لأن هذا يتفق ومذهب الشافعي في القول بعموم المشترك، أما الأحناف ومن لف لفهم ، فذهبوا إلى عدم التخيير بين القصاص والدية؛ لأنه لا عموم للمشترك عند الأحناف[(٣)].

والذي يترجح في نظري مذهب الشافعي وأصحابه؛ للأحاديث النبوية الواردة في هذا الشأن، وهي نص في موضوع الخلاف، وأيضًا من طريق النظر، فعفو الولي يلزم القاتل بدفع الدية؛ لأن القاتل فرض عليه إحياء نفسه؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾.

---

(١) تفسير القرطبي (١/ ٧٣٩).

(٢) تفسير آيات الأحكام، لأستاذنا الدكتور القصبي زلط (١/ ٣٥٤).

(٣) راجع: الإحكام، للآمدي (٢/ ٣٥٢)، وكشف الأسرار (١/ ٤٠).

ومن الأحاديث الواردة في هذا الشأن: ما أخرجه البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ حين فتح مكة قال: «**ومن قتل له قتيل فهو بخير النظرين، إما يودى، وإما يقاد**»(١).

ومنها: ما أخرجه الترمذي بسنده عن أبي شريح الكعبي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**ألا إنكم معشر خزاعة قتلتم هذا الرجل من هذيل، وإني عاقله، فمن قتل له قتيل بعد اليوم فأهله بين خيرتين: إما أن يقتلوا أو يأخذوا العقل**»(٢).

بل في الأحاديث ما هو أبعد من هذا، فنجد التخيير ليس بين القصاص والدية فحسب، بل بين القصاص والدية والعفو، ومن ذلك: ما أخرجه الترمذي بسنده عن أبي شريح الخزاعي رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «**من قتل له قتيل فله أن يقتل، أو يعفو، أو يأخذ الدية**»(٣).

ومنها: ما أخرجه أبو داود بسنده عن أبي شريح الخزاعي رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**من أصيب بقتلٍ أو بخبل فإنه يختار إحدى ثلاث: إما أن يقتص، وإما أنْ يعفو، وإما أن يأخذ الدية، فإن أراد الرابعة فخذوا على يديه، ومن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم**»(٤).

ومن المعلوم أن المقتول لا اختيار له، وإنما الاختيار لوليه، وهو ما يرجح مذهب الشافعي وأصحابه القائل بأن الاختيار لولي المقتول، وليس للقاتل.

أما حديث أنس الذي احتج به الأحناف، ومن ذهب مذهبهم، والوارد في كتب

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الديات، باب: من قتل له قتيل فهو بخير النظرين (٤/ ١٨٨).

(٢) سنن الترمذي، كتاب الديات، باب: ما جاء في حكم ولي القتيل في القصاص والعفو (٤/ ١٤)، حديث رقم: (١٤٠٦)، وقال: حديث حسن صحيح.

(٣) المرجع السابق، نفس الكتاب والباب (٤/ ١٥)، حديث رقم: (١٤٠٦)، قال الترمذي: وذهب إلى هذا بعض أهل العلم، وهو قول أحمد وإسحاق.

(٤) سنن أبي داود، كتاب الديات، باب الإمام يأمر بالعفو في الدم (٤/ ١٦٩)، حديث رقم (٤٤٩٦)، والخبل (بفتح فسكون)، هو: فساد الأعضاء.

السنة، والذي أخرجه البخاري في صحيحه بسنده عن أنس أن الرُّبيع عمته كسرت ثنية جارية، فطلبوا إليها العفو فأبوا، فعرضوا الأرش فأبوا، فأتوا رسول الله ﷺ، وأبوا إلا القصاص، فأمر رسول الله ﷺ بالقصاص، فقال أنس بن النضر: يارسول الله، أتكسر ثنية الربيع؟ لا والذي بعثك بالحق، لا تكسر ثنيتها، فقال رسول الله ﷺ: **يا أنس كتاب الله القصاص**، فرضي القوم وعفوا، فقال رسول الله ﷺ: **إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره**»[1].

فقد أجاب عنه الحافظ ابن حجر بقوله: «قوله ﷺ: كتاب الله القصاص إنما وقع عند طلب أولياء المجني عليه في العمدِ القودَ، فأعلمَ أن كتاب الله نزل على أن المجني عليه إذا طلب القودَ أجيبَ إليه»[2].

٧- ومن الألفاظ المشتركة التي أحدثت أثرًا في اختلاف المفسرين في العمل بالمشكل لفظ: (نكح) في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ [النساء: ٢٢]، فإن هذا اللفظ مشترك بين العقد والوطء، ومن آثار هذا الاشتراك: ما نراه في اختلاف المفسرين في مسألة: هل يترتب على وطء الزنا ما يترتب على الوطء الحلال؟

بداية اتفق الفقهاء على أن الأب إذا عقد على امرأة حرم على ابنه الزواج منها، سواء أدخل بها أم لم يدخل، لا يوجد في ذلك خلاف بين المسلمين، غير أنهم اختلفوا فيمن زنا بها الأب أتحرم على الابن، كما حرمت عليه زوجته، فيكون الوطء المحرم ناشرًا للحرمة، أم لا تحرم، فيكون الوطء المحرم غير ناشر لها؟

ذهب الشافعي في الأم، ومالك في الموطأ، إلى أن الوطء الحرام لا يحرم الحلال، فلا تحرم امرأة زنى بها الأب، وبمثل ما قالا قال سعيد بن المسيب، ويحيى بن يعمر وعروة،

---

(١) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب: ما جاء في تفسير سورة البقرة (٣/ ١٠٢).
(٢) فتح الباري (١٢/ ٢١٨).

و الزهري، وأبو ثور، وابن المنذر، وروي عن ابن عباس أيضًا[١].

قال الشافعي في الأم: «فإن زنى بامرأة أبيه أو ابنه، أو أم امرأته، فقد عصى الله تعالى ولا يحرم عليه امرأته ولا على أبيه ولا على ابنه امرأته، لو زنى بواحدة منهما؛ لأن الله ﷻ إنما حرم بحرمة الحلال تعزيزًا لحلاله وزيادة في نعمته، بما أباح منه بأن أثبت به الحرم التي لم تكن قبله، وأوجب بها الحقوق، والحرام خلاف الحلال»[٢].

وفي الموطأ قال مالك: فأما الزنا فإنه لا يحرم شيئًا من ذلك؛ لأن الله تبارك وتعالى قال: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فإنما حرم ما كان تزويجًا ولم يذكر تحريم الزنا، فكل تزويج على وجه الحلال يصيب صاحبه امرأته، فهو بمنزلة التزويج الحلال فهذا الذي سمعت، والذي عليه أمر الناس عندنا.

وقال مالك -في الرجل يزني بالمرأة فيقام عليه الحد فيها-: إنه ينكح ابنتها، وينكحها ابنه إن شاء، وذلك أنه أصابها حرامًا، وإنما الذي حرم الله ما أصاب بالحلال، أو على وجه الشبهة بالنكاح[٣].

وذهب أبو حنيفة وأحمد إلى أن الوطء الحرام يحرم الحلال، فلا يحل له أن يتزوج بمن وطئها أبوه بالزنا، وبمثل ما قالا قال الحسن، وعطاء، وطاووس، ومجاهد، والشعبي، والنخعي، والثوري، وإسحاق، وروي نحو ذلك عن عمران بن حصين[٤].

وسبب الخلاف اختلافهم في المقصود من النكاح في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: ٢٢]؛ إذ النكاح من الألفاظ المشتركة فتارة يطلق على العقد، وتارة يطلق على الوطء، وتارة يطلق على العقد والوطء معًا.

---

(١) المغني، لابن قدامة (٦/ ٥٧٦).
(٢) الأم (٥/ ١٣٦).
(٣) الموطأ (٢/ ٥٣٣-٥٣٤).
(٤) المغني، لابن قدامة (٦/ ٥٧٦).

ولأجل هذا اختلف المفسرون المعنيون بتفسير آيات الأحكام في المراد بلفظ: (نكح) الوارد في الآية.

فذهب الجصاص الحنفي إلى ما ذهب إليه أصحابه من الحنفية من القول بأن الوطء الحرام يحرم الحلال، وقال: إن النكاح في الآية يراد به الوطء، بناءً على مذهب الأحناف القائل بأن النكاح حقيقة في الوطء، مجاز في العقد.

يقول الجصاص: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾، قد أوجب تحريم نكاح امرأة قد وطئها أبوه بزنا، أو غيره؛ إذ كان الاسم يتناوله حقيقة، فوجب حمله عليها، وإذا ثبت ذلك في وطء الأب ثبت مثله في أم المرأة، أو ابنتها في إيجاب تحريم المرأة؛ لأن أحدًا لم يفرق بينهما، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣]، والدخول بها اسم للوطء، وهو عام في جميع دروب الوطء من مباح أو محظور، ونكاح أو سفاح، فوجب تحريم البنت بوطء كان منه قبل تزوج الأم؛ لقوله تعالى: ﴿ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾، ويدل على أن الدخول بها اسم للوطء، وأنه مراد بالآية، وأن اسم الدخول لا يختص بوطء نكاح دون غيره أنه لو وطئ الأم بملك اليمين حرمت عليه البنت تحريمًا مؤبدًا بحكم الآية، وكذلك لو وطئها بنكاح فاسد، فثبت أن الدخول لما كان اسمًا للوطء لم يختص فيما علق به من الحكم بوطء بنكاح دون ما سواه من سائر دروب الوطء، ويدل عليه من جهة النظر أن الوطء آكد في إيجاب التحريم من العقد؛ لأنا لم نجد وطئًا مباحًا إلّا وهو موجب للتحريم، وقد وجدنا عقدًا صحيحًا لا يوجب التحريم، وهو العقد على الأم لا يوجب تحريم البنت، ولو وطئها حرمت، فعلمنا أن وجود الوطء علة لإيجاب التحريم، فكيفما وجد ينبغي أن يحرم مباحًا كان الوطء أو محظورًا لوجود الوطء؛ لأن التحريم لم يخرجه من أن يكون وطأً صحيحًا فلما اشتركا في هذا المعنى وجب أن يقع به تحريم، وأيضًا لا خلاف أن الوطء بشبهة وبملك اليمين

يحرمان مع عدم النكاح، وهذا يدل على أن الوطء يوجب التحريم على أي وجه وقع، فوجب أن يكون وطء الزنا محرمًا؛ لوجود الوطء الصحيح[١].

أما ابن العربي والقرطبي المالكيان فقد خالفا رأي الإمام مالك في الموطأ القائل بأن الوطء الحرام لا يحرم الحلال، وقالا بأن النهي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾، يتناول العقد والوطء معًا، فلا يجوز للابن أن يتزوج امرأة عقد عليها أبوه، أو وطئها لاحتمال اللفظ لهما معًا[٢].

ويبدو أن ابن العربي والقرطبي أخذا برأي الإمام مالك فيما رواه عنه ابن القاسم، فقد اختلفت الرواية عنه، ففي الموطأ أتت الرواية موافقة لرأي الشافعي، كما سبق ذكرها، وفي رواية ابن القاسم عنه أتت الرواية موافقة لقول أبي حنيفة، وقال سحنون: أصحاب مالك يخالفون ابن القاسم فيها، ويذهبون إلى ما في الموطأ[٣].

فإذا ما انتقلنا إلى الكيا الهراسي فإننا نجده مؤيدًا لمذهب الشافعية القائل بأن الوطء الحرام لا يحرم الحلال، وقال بقول جمهور الشافعية: إن النكاح إذا كان في أصل اللغة بمعنى الجمع والضم، وهذا المعنى في الوطء أظهر، غير أنه في عرف الشرع للعقد أظهر، بناء على قول جمهور الشافعية: إن النكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء[٤].

رأي الباحث:

وتعليقًا على هذه المسألة أقول:إن الذي يترجح في نظري هو أن لفظ: (النكاح) من الألفاظ المشتركة، والذي يطلق تارة على العقد، وتارة على الوطء، فهو لفظ يطلق على كل منهما بالاشتراك، وإن كان أكثر ما يستعمل في العقد، وهذا ما مال إليه العلامة ابن

---

(١) أحكام القرآن، للجصاص (٢/ ١٦٣-١٦٤).
(٢) انظر: أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٤٧٥)، وتفسير القرطبي (٢/ ١٧٦٨).
(٣) تفسير آيات الأحكام، للشيخ السايس (٢/ ٦٤).
(٤) انظر: أحكام القرآن، للكيا الهراسي (١/ ٣٨٣-٣٩٠).

حجر في كتابه: فتح الباري[١].

والمتبع لآيات القرآن الكريم التي ورد فيها لفظ: (نكح)، يجد أن هذا اللفظ يكثر وروده للعقد، حتى قيل: إنه لم يرد في القرآن إلا للعقد[٢]، ولا يرد مثل قوله: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾؛ لأن شرط الوطء في التحليل إنما ثبت بالسنة، وإلا فالعقد لا بد منه؛ لأن قوله: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾، معناه: حتى تتزوج، أي: يعقد عليها، ومفهومه أن ذلك كافٍ بمجرده، لكن بينت السنة أن لا عبرة بمفهوم الغاية، بل لا بد بعد العقد من ذوق العسيلة، ولا يرد أيضًا مثل قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ﴾، فإن المراد به سن الاحتلام.

وعلى فرض أنه يراد بالنكاح الوارد في القرآن معنى الوطء فهو الوطء الحلال المسبوق بعقد صحيح، ولا يراد به غيره.

نخلص من هذا إلى أن مادة: (نكح) ومشتقاتها التي وردت في القرآن في ثلاثة وعشرين موضعًا[٣]، يراد بها العقد، وإذا أريد بها الوطء كان الوطء الحلال المسبوق بعقد صحيح، ولم ترد في القرآن الكريم أبدًا كلمة: (نكح) مرادًا بها الوطء الحرام.

وبناءً على هذا أرجح الرأي القائل بأن الوطء الحرام لا يحرم الحلال للدليل السابق، ولأدلة أخرى، منها: أن الله تعالى قال -في الآية التي تلت آية: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ﴾، وهو يعدد المحرمات من النساء-: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فمجيء النص القرآني هنا مفرقًا بين المدخول بها، وغير المدخول دالٌّ على أن النكاح إذا أطلق انصرف ذهن المتلقي إلى العقد أكثر ما ينصرف إلى غيره، فلو قال: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى

---

(١) فتح الباري (٩/ ٥).

(٢) لسان العرب، لابن منظور، مادة: نكح، ط. دار المعارف.

(٣) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (ص٧١٨)، ط، دار الريان للتراث.

﴿حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ﴾، وسكت لكان معنى هذا أن الذي يعقد على امرأة فإن ابنتها تحرم عليه حتى لو لم يدخل بأمها، لكن الشارع لم يقصد هذا، وإنما حرم ابنة المدخول بأمها فقط، ألا ترى أنه لو أراد بالنكاح الوطء لكان قوله: ﴿ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ﴾، تكرارًا لا فائدة منه؟ وهو ما ينزه عنه كلام الله تعالى.

كما يضاف إلى الدليلين السابقين دليل آخر، وهو ما رواه الدارقطني من حديث الزهري عن عروة عن عائشة قال: سئل رسول الله ﷺ عن رجل زنا بامرأة فأراد أن يتزوجها أو ابنتها، فقال: «لا يحرم الحرامُ الحلالَ، إنما يحرم ما كان بنكاح».

ثم أن قوله ﷺ: «خرجتُ من نكاح، ولم أخرج من سفاح»[١]، دليل على أن النكاح إذا أريد به الوطء فإنه ينصرف إلى الوطء الحلال المترتب على عقد صحيح؛ ولذا سمي الوطء الحرام سفاحًا.

هذا، وقد ذكر الإمام الفخر الرازي دليلًا آخر، وهو أنه من حلف في أولاد الزنا أنهم ليسوا أولاد النكاح لم يحنث، ولو كان الوطء نكاحًا لوجب أن يحنث[٢].

ومن مجموع ما سبق يتضح لنا أن الرأي القائل بأن الوطء الحرام لا يحرم الحلال هو الأولى بالقول؛ لإقامة الأدلة عليه، ولكونه مقيسًا على النسب، فكما أن النسب لا يثبت بالزنا، كذلك التحريم لا يثبت بالزنا، وهذا كائن في مسألة عدم تحريم موطوءة الأب بالزنا، وفي عدم تحريم موطوءة الابن بالزنا، وعدم تحريم أم المزني بها، وكذا عدم تحريم ابنة المزني بها.

ومما اعتبر من المشكل لفظ: (أو) الوارد في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم

---

(١) مجمع الزوائد، للهيثمي (٨/ ٢١٤)، كتاب علامات النبوة، باب: في كرامة أصله ﷺ، وعزاه إلى الطبراني في الأوسط عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٢) تفسير الفخر الرازي (٥/ ١١٠).

مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا۟ عَلَيْهِمْ ۖ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣٣-٣٤]، فللعلماء في لفظ: (أو) قولان:

القول الأول: أنها للتخيير، وهو قول الحسن البصري وسعيد بن المسيب ومجاهد وعطاء بن أبي رباح، والمعنى: أن الإمام إن شاء قتل، وإن شاء صلب، وإن شاء قطع الأيدي والأرجل، وإن شاء نفى، أي واحد من هذه الأقسام شاء فعل، وهذا هو مذهب المالكية، وما اختاره ابن العربي والقرطبي المالكيان في تفسيريهما(١)، وحجة أصحاب هذا الرأي ظاهر الآية، فإن الله تعالى ذكر هذه الجزاءات بكلمة (أو)، وهي موضوعة في اللغة للتخيير، كما في كفارة اليمين، وكفارة جزاء الصيد، فيجب العمل بحقيقة هذا الحرف، ما لم يدل الدليل على خلافه.

وقد ذهب إلى هذا القول أيضًا الأردبيلي الاثنا عشري في كتابه: «زبدة البيان»(٢).

القول الثاني: أن (أو) هنا ليست للتخيير، بل هي لبيان أن الأحكام تختلف باختلاف الجنايات، فمن اقتصر على القتل قتل، ومن قتل وأخذ المال قتل وصلب، ومن اقتصر على أخذ المال قطعت يده ورجله من خلاف، ومن أخاف السبل ولم يقتل ولم يأخذ مالًا نفي من الأرض، وهو ما رواه عطاء عن ابن عباس، وذهب إليه قتادة والأوزاعي، وهو مذهب الشافعية والصاحبين من الحنفية وأكثر العلماء، وهو اختيار الطبري والجصاص الحنفي والكيا الهراسي الشافعي والفخر الرازي(٣).

قال الطبري: معللًا أن (أو) هنا ليست للتخير، بل للتفصيل: «جزاء المؤمنين عند

---

(١) انظر: أحكام القرآن، لابن العربي (٢/ ٩٧-٩٨)، وتفسير القرطبي (٣/ ٢٢٤٧-٢٢٤٨).

(٢) زبدة البيان (ص١٦٤).

(٣) انظر: تفسير الطبري (٦/ ١٣٩-١٤٠)، وأحكام القرآن، للجصاص (٢/ ٥٧٤-٥٧٨)، وأحكام القرآن، للكيا الهراسي (٣/ ٦٥)، وتفسير الفخر الرازي (٥/ ٦٦٦-٦٦٧).

الله يوم القيامة أن يدخلهم الجنة، أو يرفع منازلهم في علِّيين، أو يسكنهم مع الأنبياء والصديقين، فمعلوم أن قائل ذلك غير قاصد بقيله إلى أن جزاء كل مؤمن آمن بالله ورسوله فهو في مرتبة واحدة من هذه المراتب، ومنزلة واحدة من هذه المنازل بإيمانه، بل المعقول عنه أن معناه: أن جزاء المؤمن لن يخلوَ عند الله من بعض هذه المنازل. فالمقتصد منزلته دون منزلة السابق بالخيرات، والسابق بالخيرات أعلى منه منزلة، والظالم لنفسه دونهما، وكلٌّ في الجنة، كما قال جل ثناؤه: ﴿ جَنَّٰتُ عَدۡنٖ يَدۡخُلُونَهَا ﴾ [فاطر: ٣٣]، فكذلك معنى المعطوف بـ(أو) في قوله:﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾، إنما هو التعقيب، فتأويله: إن الذي يحارب الله ورسوله، ويسعى في الأرض فسادًا، لن يخلو من أن يستحق الجزاءَ بإحدى هذه الخلال الأربع التي ذكرها الله -عز ذكره- لا أن الإمام محكم فيه ومخيَّرٌ في أمره، كائنةً ما كانت حالته، عظمت جريرته أو خفَّتْ؛ لأن ذلك لو كان كذلك لكان للإمام قَتْلُ من شَهر السلاح مخيفًا السبيلَ وصَلْبُه، وإن لم يأخذ مالًا ولا قتل أحدًا، وكان له نفيُ من قَتَل وأخذَ المال وأخافَ السبيل. وذلك قولٌ إن قاله قائل، خلافُ ما صحَّت به الآثار عن رسول الله ﷺ من قوله: «لا يحل دَمُ امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: رجل قتل رجلًا فقُتل به، أو زنى بعد إحصان فرُجم، أو ارتدَّ عن دينه»[1].

وضعَّف الفخر الرازي الرأي القائل بأن (أو) للتخيير من وجهين:

الأول: «أنه لو كان المراد من الآية التخيير لوجب أن يمكن الإمام من الاقتصار

---

(١) تفسير الطبري (٦/ ١٣٩)، والحديث أخرجه البخاري عن عبد الله بن مسعود مرفوعًا بلفظ: «لا يحل دَمُ امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارقُ من الدين التارك للجماعة»... انظر: صحيح البخاري، كتاب الديات، باب: قوله تعالى: ﴿ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ ...﴾، وأخرجه، مسلم في صحيحه، كتاب القسامة، باب: ما يباح من دم المسلم عن عبد الله بن مسعود مرفوعًا بلفظ: «لا يحل دَمُ امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتَّارك لدينه المفارق للجماعة» (٣/ ١٣٠٢-١٣٠٣)، حديث رقم: (٢٥).

على النفي، ولـمَّا أجمعوا على أنه ليس له ذلك علمنا أنه ليس المراد من الآية التخيير.

الثاني: أن هذا المحارب إذا لم يقتل ولم يأخذ المال فقد همَّ بالمعصية ولم يفعل، وذلك لا يوجب القتل كالعزم على سائر المعاصي، فثبت أنه لا يجوز حمل الآية على التخيير، فيجب أن يضمر في كل فعل على حدة فعلاً على حدة، فصار التقدير: أن يقتلوا إن قتلوا، أو يصلبوا إن جمعوا بين أخذ المال والقتل، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إن اقتصروا على أخذ المال، أو ينفوا من الأرض إن أخافوا السبل.

والقياس الجلي أيضًا يدل على صحة ما ذكرناه؛ لأن القتل العمد العدوان يوجب القتل، فغلظ ذلك في قاطع الطريق، وصار القتل حتمًا لا يجوز العفو عنه، وأخذ المال يتعلق به القطع في غير قاطع الطريق، فغلظ ذلك في قاطع الطريق بقطع الطرفين، وإن جمعوا بين القتل وبين أخذ المال جمع في حقهم بين القتل وبين الصلب؛ لأن بقاءه مصلوبًا في ممر الطريق يكون سببًا لاشتهار إيقاع هذه العقوبة، فيصير ذلك زاجرًا لغيره عن الإقدام على مثل هذه المعصية، وأما إن اقتصر على مجرد الإخافة اقتصر الشرع منه على عقوبة خفيفة، وهي النفي من الأرض»(١).

والإمام أبو حنيفة يحمل الآية على التخيير، لكن لا في مطلق المحارب، بل في محارب خاص، وهو الذي قتل النفس وأخذ المال، فالإمام مخير في أمور أربعة: إن شاء قطع أيديهم وأرجلهم من خلاف وقتلهم، وإن شاء قطع أيديهم وأرجلهم وصلبهم، وإن شاء صلبهم فقط، وإن شاء قتلهم فقط، ولا يجوز إفراد القطع في هذه الحالة، بل لا بد من انضمام القتل أو الصلب إليه؛ لأن الجناية قتل وأخذ مال، والقتل وحده فيه القتل، وأخذ المال وحده فيه القطع، ففيهما من الإخافة والإزعاج ما لا يعقل القطع وحده(٢).

أما المفسرون المعاصرون فقد تباينت آراؤهم وتعددت أقوالهم، فالشيخ رشيد رضا

---

(١) تفسير الفخر الرازي (٥/ ٦٦٦-٦٦٧).

(٢) أحكام القرآن، للجصاص الحنفي (٢/ ٥٧٤).

في (تفسير المنار) لم يرجح رأيًا على رأي، وإن كان قد وصف رأي أكثر العلماء القائل بأن (أو) للتفصيل بأنه اجتهاد حسن، ثم استطرد بقوله: ولكنه غير كافٍ؛ لأن للمفسدين في الأرض بالقوة أعمالًا أخرى أشرنا إلى أمهاتها آنفًا، فإذا قامت عصبة مسلحة من الأشقياء بخطف العذارى، أو المحصنات؛ لأجل الفجور بهن، أو بخطف الأولاد؛ لأجل بيعهم، أو فديتهم، فلا شك أنها تعد من المحاربين المفسدين، فما حكم الله فيهم؟

إن الآية حددت لعقاب المفسدين بقوة السلاح والعصبية أربعة أنواع من العقوبة، وتركت لأولي الأمر الاجتهاد في تقديرها بقدر جرائمهم، فلا هي خيرت الإمام بأن يحكم بما شاء منها على من شاء بحسب هواه، ولا هي جعلت لكل مفسدة عقوبة معينة منها، والحكمة في عدم تعيين الآية وتفصيلها للفروع والجزئيات هي أن هذه المفاسد كثيرة، فتختلف باختلاف الزمان والمكان، وضررها يختلف كذلك، والقاعدة في الإسلام أن ما لا نص فيه بخصوصه يستنبط أولو الأمر حكمه من النصوص والقواعد العامة في دفع المفاسد وحفظ المصالح[1].

بينما ذهب الشيخ السايس إلى تأييد ما ذهب إليه أبو حنيفة من أن الآية لا يمكن صرفها إلى ظاهر التخيير في مطلق المحارب، فإما أن تحمل على ترتيب الأحكام ويضمر في كل حكم ما يناسبه من الجنايات، وفيه إلغاء حرف التخيير بالمرة، وإما أن يعمل بظاهر التخيير بين الأجزية الثلاثة، لكن لا في مطلق المحارب، بل في محارب خاص، وهو الذي قتل النفس وأخذ المال، وهذا هو الأقرب والأولى؛ لأن فيه عملًا بحقيقة حرف التخيير، وبما هو المعقول المؤيد بما وردت به الشريعة[2].

رأي الباحث:

وإزاء هذه الآراء المتنوعة فإنني أرى أن الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهر التخيير

---

(١) انظر: تفسير المنار (٦/ ٣٦٢).

(٢) تفسير آيات الأحكام، للشيخ السايس (٢/ ١٨٥).

في مطلق المحارب؛ لأمور:

الأول: أن العقل يقضي أن يكون الجزاء مناسبًا للجناية، يزداد بازديادها وينقص بنقصها، عملًا بقوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشورى: ٤٠]، فالتخيير في جزاء الجناية القاصرة بما يشمل جزاء الجناية الكامل، وفي الجناية الكاملة بما يشمل جزاء الجناية القاصرة لا يمكن أن تقول به شريعة الإسلام العادلة؛ إذ الجزاء من جنس العمل.

الثاني: ما حكاه الإمام الفخر الرازي من إجماع الأمة على أن قطاع الطريق إذا قتلوا وأخذوا المال لا يكون جزاؤهم المعقول النفي وحده، مما يدل على أنه لا يمكن العقل بظاهر التخيير.

الثالث: أن التخيير الوارد في الأحكام المختلفة بحرف التخيير إنما يجري على ظاهره إذا كان سبب الوجوب واحدًا، كما في كفارة اليمين، وكفارة جزاء الصيد، أما إذا كان السبب مختلفًا فإنه يخرج التخيير عن ظاهره، ويكون الغرض بيان الحكم لكل واحد في نفسه وقطع الطريق متنوع، وبين أنواعه تفاوت في الجريمة.

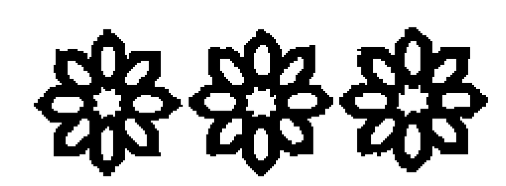
كما أنني أرى أن تأييد الشيخ السايس لما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة من أن الآية لا يمكن صرفها إلى ظاهر التخيير في مطلق المحارب، بل في محارب خاص وهو الذي قتل النفس وأخذ المال تأييد وجيه عملًا بحقيقة حرف التخيير، وبما هو المعقول المؤيد بما وردت به الشريعة.

أما ما أثاره صاحب تفسير المنار فأنا أوافقه فيه انطلاقًا من ترجيحي القائل بأن الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهر التخيير في مطلق المحارب؛ للأمور التي سبق أن ذكرتها، وانطلاقًا أيضًا من تأييدي لمذهب الإمام أبي حنيفة عملًا بحقيقة حرف التخيير.

إن ما أثاره صاحب تفسير المنار في قوله: «فإذا قامت عصبة مسلحة من الأشقياء بخطف العذارى، أو المحصنات؛ لأجل الفجور بهن، أو بخطف الأولاد؛ لأجل بيعهم، أو فديتهم فلا شك أنها تعد من المحاربين المفسدين، فما حكم الله فيهم؟» ثم

قوله بعد هذا: والقاعدة في الإسلام أن ما لا نص فيه بخصوصه يستنبط أولو الأمر حكمه من النصوص والقواعد العامة في دفع المفاسد وحفظ المصالح يجعلنا نقول: إن هذه الجرائم يكون الأمر فيها بتوقيع الجزاء المناسب للجناية، ولا يكون الحكم فيها بالهوى والشهوة، بل بالاجتهاد ومراعاة ما تُدرأ به المفسدة، وتقوم به المصلحة، وهذا الاجتهاد يكون مستلهمًا من روح الشريعة ومقاصدها؛ انطلاقًا من فهم الآية التي تبين جزاء المحاربين، وتنزيل الوقائع الجديدة عليها.

وبعد هذه الأمثلة العديدة التي سقتها كنماذج لأثر اختلاف المفسرين في اللفظ المشكل يتبين لنا كيف أن المفسرين اجتهدوا في تحديد المراد من اللفظ المشكل بناءً على اعتبارهم للأدلة والقرائن الخارجية التي تتمثل في النصوص، أو قواعد الشرع، أو حكمة التشريع.



ثالثًا: المجمل

عرف البزدوي المجمل فقال: «هو ما ازدحمت فيه المعاني، واشتبه المراد منه اشتباهًا لا يدرك بنفس العبارة، بل بالرجوع إلى الاستفسار، ثم الطلب، ثم التأمل»(١).

أما شمس الأئمة السرخسي فعرفه بأنه: «لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المجمل، وبيان من جهته، وذلك إما لتوحش في معنى الاستعارة، أو في صيغة عربية مما يسميه أهل الأدب لغة غريبة»(٢).

وعلى هذا فالمجمل: هو اللفظ الذي خفي من ذاته خفاءً جعل المرادَ منه لا يُدرك إلا ببيان من المجمل سواء أكان ذلك الخفاء لانتقال اللفظ من معناه الظاهر في اللغة إلى معنى مخصوص أراده الشارع، أم كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية، أم كان لغرابة اللفظ نفسه(٣).

أسباب الإجمال:

كان من نتيجة استقراء العلماء لموارد المجمل أن ردوها إلى أسباب ثلاثة هي:

نقل اللفظ من معناه الظاهر في اللغة إلى معنى شرعي جديد.

تزاحم المعاني وانسداد باب ترجيح واحد منها على غيره.

غرابة اللفظ(٤).

وقد وردت في القرآن الكريم ألفاظ كثيرة مجملة نقلها الشارع من مدلولاتها اللغوية إلى مدلولات أخرى جديدة تعبر عن إرادته قد يكون لها علاقة بمعناها الأصلي وقد لا يكون، ومن ذلك مثلًا ألفاظ الصلاة والزكاة والصيام والحج والربا، وغير هذا مما أراد به المشرع معنى شرعيًّا خاصًّا يطلب معرفته من قبل الشارع نفسه؛ وذلك لأنه

---

(١) كشف الأسرار (١/ ٥٤).

(٢) أصول السرخسي (١/ ١٦٨).

(٣) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، د. محمد أديب صالح (١/ ٢٧٧-٢٧٨).

(٤) كشف الأسرار (١/ ٥٤-٥٥)، وأصول السرخسي (١/ ١٦٨).

أدرى بمراده من غيره، ومن ثم فإن المجمل ليس مجالًا للاجتهاد، أو التأويل، كما لا يمكن العمل به إلا بعد تفسيره وتفصيله من قبل المشرع(١).

وقد علل الماوردي اشتمال نصوص التشريع على ألفاظ مجملة بأن ذلك قصد به أمران:

الأول: أن هذا الإجمال توطئة للنفوس على قبول ما يتعقبه من بيان؛ فإنه لو بدأ في تكليف الصلاة والزكاة ببيانهما جاز أن تنفر النفوس منهما، ولا تنفر من إجمالهما.

والثاني: أن الله تعالى جعل من الأحكام جليًّا، وجعل منها خفيًّا؛ ليتفاضل الناس في العلم بها، ويثابوا على الاستنباط منها، وكذلك جعل منها مفسرًا جليًّا وجعل منها مجملًا خفيًّا(٢).

وفي ضوء ما سبق كان من أهم وظائف السنة بيان وتفسير ما أجمله القرآن الكريم، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، حيث ذكر المفسرون أن المراد هو بيان ما في هذا الكتاب من أحكام ووعد ووعيد بقول النبي ﷺ وفعله، كما ذكر القرطبي(٣)، أو بيان ما نزل إليهم من الأحكام والشرائع والدلائل على توحيد الله، كما ذكر الطبرسي(٤).

ومع قيام السنة بتفسير ما أجمل من الألفاظ، إلا أن هذا التفسير -كما يقول الدكتور محمد قاسم المنسي- قد لا يكون قاطعًا وشاملًا في بعض المواضع؛ لذا فإنها تكون محلًّا لاجتهاد العلماء، ومن ذلك مثلًا قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ﴾ [التوبة: ٢٩]، فلم يرد نص يبين أقل الجزية حتى اجتهد العلماء في أقلها، وكقوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ [الطلاق: ٧]، فأجمل قدر النفقة في أقلها وأوسطها وأكثرها، فذلك وما شابهه ترك للعلماء ليجتهدوا فيه وفقًا لظروف الحياة وتكاليفها(٥).

---

(١) في التفسير الفقهي، د. محمد قاسم المنسي (ص١٢٤).
(٢) أدب القاضي، للماوردي (١/ ٢٩١١)، ط، سلسلة إحياء التراث الإسلامي ببغداد ١٩٧١م.
(٣) تفسير القرطبي (١/ ٨٤).
(٤) مجمع البيان، للطبرسي (٦/ ١٨٣)، ط، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية.
(٥) في التفسير الفقهي، د. محمد قاسمي المنسي (ص١٢٥).

حكم المجمل:

قال السرخسي: وحكم المجمل اعتقاد الحقية فيما هو المراد التوقف فيه إلى أن يتبين بيان المجمل ثم استفساره ليبينه(١).

أما الجصاص: فقد ذهب إلى أنه لا يصح اعتقاد العموم فيه، وهو مفتقر إلى البيان وما ورد به البيان فهو المراد الذي به تعلق الحكم(٢).

ومقتضى ما ذهب إليه الجصاص أن المجمل لا يعرف المراد منه إلا ببيان المجمل؛ ولذا لا يصح العمل بعمومه.

أثر اختلاف المفسرين في العمل بالمجمل

من آثار اختلاف المفسرين في العلم بالمجمل ما نجده عند تفسيرهم للفظ: (السرقة) الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: ٣٨]، فالإمام الجصاص اعتبر لفظ: (السرقة) الوارد في الآية من المجمل، فعلى الرغم من أنه مفهوم من حيث اللغة، إلا أنه مجمل من جهة المقدار، يحتاج إلى بيان من غيره في إثباته، فلا يصح من أجل ذلك اعتبار عمومه في إيجاب القطع في كل مقدار.

وقد استدل الجصاص على ذلك بما روى من طرق متعددة عن الرسول ﷺ أنه قال: «**لا تقطع يد السارق إلا فيما بلغ ثمن المجن فما فوقه**»(٣).

ما روي من اختلاف السلف في تقويم ثمن المجن، فبعضهم ذكر أن قيمته كانت عشرة دراهم، وبعضهم ذكر أنه ثلاثة دراهم، وروي عن عائشة: ربع دينار.

قال: ومعلوم أنه لم يكن ذلك تقويمًا منهم لسائر المجان؛ لأنها تختلف كاختلاف

---

(١) أصول السرخسي (١/ ١٦٨).

(٢) أحكام القرآن، للجصاص (١/ ٤٨٥).

(٣) صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب: قوله الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾، (٤/ ١٧٣-١٧٤)، وسنن ابن ماجه، كتاب الحدود، باب: حد السارق (٢/ ٨٦٢).

الثياب وسائر العروض، فلا محالة أن ذلك كان تقويمًا للمجن الذي قطع فيه رسول الله ﷺ، ومعلوم أيضًا أنهم لم يحتاجوا إلى تقويمه من حيث قطع فيه النبي ﷺ؛ إذ ليس في قطع النبي ﷺ في شيء بعينه دلالة على نفي القطع عما دونه، كما أن قطعه السارق في المجن غير دال على أن حكم القطع مقصور عليه دون غيره، إذ كان ما فعله بعض ما تناوله لفظ العموم على حسب حدوث الحادثة، فإذًا لا محالة قد كان من النبي ﷺ توقيف لهم حين قطع السارق على نفي القطع فيما دونه، فدل ذلك على إجمال حكم الآية في المقدار، كدلالة الأخبار التي قدمناها لفظًا من نفي القطع عما دون قيمة المجن، فلم يجز من أجل ذلك اعتبار عموم الآية في إثبات المقدار، ووجب طلب معرفة قيمة المجن الذي قطع فيه النبي ﷺ وليس إجمالها في المقدار بموجب إجمالها في سائر الوجوه من الحرز، وجنس المقطوع فيه، وغير ذلك، بل جائز أن يكون عمومًا في هذه الوجوه مجملًا في حكم المقدار فحسب، كما أن قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]، عموم في جهة الأموال الموجب فيها الصدقة مجمل في المقدار الواجب منها، وكان شيخنا أبو الحسن يذهب إلى أن الآية مجملة من حيث علق فيها الحكم بمعانٍ لا يقتضيها اللفظ من طريق اللغة، وهو الحرز والمقدار والمعاني المعتبرة في إيجاب القطع متى عدم منها شيء لم يجب القطع مع وجود الاسم؛ لأن اسم السرقة موضوع في اللغة لأخذ الشيء على وجه الاستخفاء، ومنه قيل: (سارق اللسان) و(سارق الصلاة) تشبيهًا بأخذ الشيء على وجه الاستخفاء، والأصل فيها ما ذكرنا، وهذه المعاني التي ذكرنا اعتبارها في الإيجاب القطع لم يكن الاسم موضوعًا لها في اللغة، وإنما ثبت ذلك من جهة الشرع فصارت السرقة في الشرع اسمًا شرعيًّا لا يصح الاحتجاج بعمومه، إلا فيما قامت دلالته[1].

أما الإمام ابن العربي: فقد ذهب إلى أن هذه الآية عامة في كل سارق وسارقة، ومن قال: إنها من الألفاظ المجملة فإنه لم يفهم المجمل، ولا العام؛ فإن السرقة إذا كانت

(١) أحكام القرآن، للجصاص (٢/ ٥٨٣-٥٨٤).

معروفة لغة -إذ ليست لفظة شرعية باتفاق- ربطت بالألف واللام تخصيصًا، وعلق عليها الخبر بالحكم ربطًا، فقد أفادت المقصود، وجرت على الاسترسال والعموم، إلا فيما خصه الدليل، وكذلك يروى عن ابن مسعود أنه قرأها: «والسارقون والسارقات»؛ ليبين إرادة العموم، وانتهى ابن العربي إلى قوله: والذي يقطع لك بصحة إرادة العموم أنه لا يخلو أن يريد به المعنى، وذلك محال؛ لأنه لم يتقدم فيه شيء من ذلك، فلم يبق إلا أنه لحصر الجنس، وهو العموم[(١)].

أما الإمام القرطبي: فقد خالف ابن العربي في هذه المسألة، ولم يقل بعموم الآية في كل سارق وسارقة، وقال: «وظاهر الآية العموم في كل سارق، وليس كذلك؛ لقوله ﷺ: «**لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدًا**»[(٢)]، فبين أنه إنما أراد بقوله: ﴿**وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ**﴾، بعض السراق دون بعض، فلا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار، أو فيما قيمته ربع دينار»[(٣)].

رأي الباحث:

والواقع أنني أميل إلى أن لفظ: (السرقة) من المجمل الذي يحتاج إلى اجتهاد في بيانه، وتبدو الحاجة إلى الاجتهاد في لفظ السرقة في إبهامه المقدار الذي يقطع فيه، كما سبق في مسألة تقويم ثمن المجن، وتشابه بعض الأعمال في بعض الجوانب، كما سبق في مسألة النباش.

ومن آثار اختلاف المفسرين أيضًا في العمل بالمجمل ما نراه عند تفسيرهم للفظ: (الربا) الوارد في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

فقد ذهب الجصاص إلى أن الربا وإن كان معلومًا من جهة اللغة، إلا أن العرب لم

---

(١) أحكام القرآن، لابن العربي (٢/ ١٠٤).
(٢) صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب: حد السرقة ونصابها، (٣/ ١٣١٣)، حديث رقم: (٤)، عن عائشة رضي الله عنها.
(٣) تفسير القرطبي (٣/ ٢٢٥٥).

تكن تعرف بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة نَسَاءً ربا، مع أنه ربا في الشرع، فهذا يدل على أن لفظ الربا صار بمنزلة سائر الأسماء المجملة المفتقرة إلى البيان، وهي الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع لمعان لم يكن الاسم موضوعًا لها في اللغة؛ ولذلك فهو مفتقر إلى البيان، ولا يصح الاستدلال بعمومه في تحريم شيء من العقود، إلا فيما قامت دلالته أنه مسمى في الشرع بذلك.

ويستدل الجصاص على ذلك بأن النبي ﷺ سمى النَسَاءَ ربًا في حديث أسامة بن زيد فقال: «إنما الربا في النسيئة»[1]، وبأن عمر بن الخطاب ؓ قال: إن آية الربا آخر ما نزل من القرآن، وإن النبي ﷺ قبض قبل أن يبين لنا، فدعوا الربا والريبة.

ومن هنا ثبت أن الربا قد صار اسمًا شرعيًا؛ لأنه لو كان باقيًا على حكمه في أصل اللغة لما خفي على عمر ؓ؛ إذ كان عالمًا بأسماء اللغة؛ لأنه من أهلها.

وليس معنى أن الربا عند الجصاص من المجمل أن السنة تركته بغير بيان، بل إن بيان السنة له لم يكن شافيًا.

يقول الجصاص: قد بين النبي ﷺ كثيرًا من مراد الله بالآية نصًا وتوقيفًا، ومنه ما بيانه دليلًا، فلم يخل مراد الله من أن يكون معلومًا عند أهل العلم بالتوقيف والاستدلال[2].

ويلاحظ أن الربا على هذا الاتجاه مجمل في كتاب الله قبل بيان السنة، مشكل بعد البيان؛ لأن البيان لم يكن شافيًا بالنسبة لنا.

أما ابن العربي المالكي: فقد ذهب إلى اعتبار لفظ: (الربا) من ألفاظ العموم؛ لأن العرب كان يتبايعون ويربون، وكان الربا عندهم معروفًا، يبايع الرجلُ الرجلَ إلى

---

(١) صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب: بيع الطعام مثلًا بمثل (٣/ ١٢١١٨)، حديث رقم (١٠٢)، وربا النسيئة هو: الزيادة المشروطة التي يأخذها الدائن من المدين نظير التأجيل.

(٢) أحكام القرآن، للجصاص (١/ ٦٣٤-٦٣٥).

أجل، فإذا حلَّ الأجلُ قال: أتقضي، أم تربي؟ يعني: أم تزيدني على مالي عليك وأصبر أجلا آخر، فحرم الله تعالى الربا، وهو الزيادة؛ ولكن لما كان كما قلنا لا تظهر الزيادة إلا على مزيد عليه، ومتى قابل الشيء غير جنسه في المعاملة لم تظهر الزيادة، وإذا قابل جنسه لم تظهر الزيادة أيضًا إلا بإظهار الشرع، ولأجل هذا صارت الآية مشكلة على الأكثر، معلومة لمن أيده الله تعالى بالنور الأظهر.

ومن زعم أن هذه الآية مجملة فلم يفهم مقاطع الشريعة؛ فإن الله تعالى أرسل رسوله ﷺ إلى قوم هو منهم بلغتهم، وأنزل عليهم كتابه تيسيرًا منه بلسانه ولسانهم؛ وقد كانت التجارة والبيع عندهم من المعاني المعلومة، فأنزل عليهم مبينًا لهم ما يلزمهم فيها ويعقدونها عليه، فقال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ [النساء: ٢٩].

وينتهي ابن العربي إلى أن جميع ما أحل الله أو حرم كان معلومًا عند العرب؛ لأن الخطاب جاء فيه بلسانهم، فقد أطلق لهم حلَّ ما كانوا يفعلونه من بيع وتجارة ويعلمونه، وحرم عليهم الربا وكانوا يفعلونه، وحرم عليهم أكل المال بالباطل وقد كانوا يفعلونه ويعلمونه ويتسامحون فيه؛ ثم إن الله سبحانه وتعالى أوحى إلى رسول الله ﷺ أن يلقي إليهم زيادة فيما كان عندهم من عقد أو عوض لم يكن عندهم جائزًا، فألقى إليهم وجوه الربا المحرمة في كل مقتات، وثمن الأشياء مع الجنس متفاضلًا، وألحق به بيع الرطب بالتمر، والعنب بالزبيب، والبيع والسلف، وبين وجوه أكل المال بالباطل في بيع الغرر كله، أو ما لا قيمة له شرعًا فيما كانوا يعتقدونه متقومًا كالخمر والميتة والدم وبيع الغش[1].

وأيد القرطبي: ما ذهب إليه ابن العربي من اعتبار لفظ: (الربا) من ألفاظ العموم، ورجح هذا الرأي، واستند في ترجيحه إلى فحوى كلام ابن العربي[2].

---

(١) انظر: أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٣٢٠-٣٢٣).
(٢) تفسير القرطبي (٢/ ١٢٧٨).

رأي الدكتور محمد قاسم المنسي:

وقد جنح الدكتور محمد قاسم المنسي إلى القول بأن لفظ: (الربا) من المجمل الذي يحتاج إلى اجتهاد في بيانه، وعلل لذلك بقوله: «إن صور البيوع والمعاملات تتطور بتطور المجتمعات، بحيث يتعذر معرفة دخول الربا في هذه البيوع، أو هذه المعاملات المستجدة إلا من خلال اجتهاد فقهي يتوخى قياس هذه المعاملات الحديثة على غيرها من المعاملات القديمة؛ لمعرفة أوجه التشابه والاختلاف فيما بينها»[١].

رأي الباحث:

والذي أراه أن لفظ: (الربا) يمكن عدم اعتباره من الألفاظ المجملة من وجه، ويمكن اعتباره من الألفاظ المجملة من وجه آخر.

أما عدم اعتبار لفظ: (الربا) الوارد في القرآن من الألفاظ المجملة؛ فذلك لأن الربا الذي اشتملت عليه الآيات لم يكن خافيًا بالنسبة لمن نزل القرآن بلغتهم وفي بيئتهم على النحو الذي أشار إليه ابن العربي.

وقد روى الطبري عن مجاهد أنه قال-في الربا الذي نهى الله عنه-: كانوا في الجاهلية يكون للرجل على الرجل الدَّينُ فيقول: لك كذا وكذا وتؤخِّر عني! فيؤخر عنه»، وروى عن قتادة قوله: «ربا أهل الجاهلية: يبيعُ الرجل البيع إلى أجل مسمًّى، فإذا حلَّ الأجل ولم يكن عند صاحبه قضاء زاده وأخَّر عنه»[٢].

وقد أبان الله تعالى في كتابه أن القوم كانوا يتعاملون به، وسمى ذلك أكلًا فقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰا۟ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وكانوا يدَّعون أن الربا حلال كالبيع نفسه، فسواء عليهم أزادوا من أول البيع، أم عند حلول أجل الدين، فكذبهم الله في ذلك موضحًا أن الزيادتين

(١) في التفسير الفقهي (ص١٣٠).
(٢) تفسير الطبري (٣/ ٦٧).

اللتين إحداهما: من وجه البيع، والأخرى: من وجه تأخير المال والزيادة في الأجل ليستا سواء، فالحلال منهما يتمثل في الزيادة من وجه البيع، أما التي من وجه تأخير المال والزيادة في الأجل فهي محرمة، وليست الزيادة من وجه المبيع نظير الزيادة من وجه الربا، قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

ومما يؤكد أن الربا المراد تحريمه في القرآن كان معروفًا عند العرب أنه بعد أن عرض القرآن الكريم للحرمة، وتوعد آكلي الربا بالعقاب وعد من انتهى عن أكله بأن له ما سلف، وذلك قوله تعالى: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، أما ما بقي من الربا فواجب تركه ووضعه، والرضا برأس المال دون أي فضل، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٨-٢٧٩]، وقد روى الطبري عن السدي أن قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٧٨]، إلى قوله تعالى: ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾، نزل في العباس ابن عبد المطلب ورجلٍ من بني المغيرة كانا شريكين في الجاهلية، يسلفان في الربا إلى أناس من ثقيف من بني عمرو، وهم بنو عمرو بن عمير فجاء الإسلام ولهما أموال عظيمة في الربا فأنزل الله: ﴿وَذَرُواْ مَا بَقِيَ﴾، من فضل كان في الجاهلية من الربا[1].

وإذا كان الأمر كذلك فإن الربا المراد في قول النبي ﷺ في خطبة الوداع ألا إن ربا الجاهلية موضوع، وأول ربا أضع ربانا، ربا العباس بن عبد المطلب فإنه موضوع كله[2]، هو ربا النسيئة، أما الربا الذي ورد ذكره في حديث: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مِثلًا بمثل، سواءً

(١) راجع: تفسير الطبري (٣/ ٧١)، وانظر هناك: روايات أخرى في سبب نزول الآية.
(٢) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب: حجة النبي ﷺ (٢/ ٨٨٩)، حديث رقم: (١٤٧).

بسواء، يدًا بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء»[1]، فهو ما يسميه العلماء ربا البيوع، أو ربا الفضل.

وتفصيل كل من النوعين معروف في مظانه من كتب الفقه.

وبهذا يكون ما جاءت به السنة في هذا الباب نوعًا آخر ذكرته وبينت حكمه.

وقد اتفق جمهور العلماء على تحريم الربا في الأصناف الستة التي جاءت بها السنة، ولكنهم اختلفوا في تعيين العلة التي من أجلها كان التحريم؛ ليكون القياس في الأصناف الجديدة، ويصار إلى معرفة حكمها[2].

هذا، وقد ذهب بعض العلماء من غير الحنفية إلى أن لفظ الربا الموجود في القرآن مما فسرته السنة، لا مما أفسحت الطريق لبيانه فقط.

فقد ذكر النووي في المجموع عن الماوردي من الشافعية أنه قال: «واختلف أصحابنا فيما جاء به القرآن من تحريم الربا على وجهين:

أحدهما: أنه مجمل فسرته السنة، وكل ما جاءت به السنة من أحكام الربا فهو بيان لمجمل القرآن نقدًا أو نسيئة.

الثاني: أن التحريم الذي جاء في القرآن إنما تناول ما كان معهودًا للجاهلية من ربا النسيئة وطلب الزيادة في المال، ثم وردت السنة بزيادة الربا في النقد مضافًا إلى ما جاء به القرآن، وهذا قول أبي حامد المروذي»[3].

وأما اعتبار لفظ: (الربا) الوارد في القرآن من الألفاظ المجملة فيكون من جهة ما ذهب إليه الدكتور محمد قاسم المنسي، من أن صور البيوع والمعاملات، تتطور بتطور المجتمعات بحيث يتعذر معرفة دخول الربا في هذه البيوع أو هذه المعاملات المستجدة

---

(١) صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب: الربا (٣/ ١٢١٤)، حديث رقم: (٩٣).
(٢) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، د. محمد أديب صالح (١/ ٣٠٥).
(٣) انظر: المجموع، للنووي (٩/ ٣٩١).

إلا من خلال اجتهاد فهي يتوخى قياس هذه المعاملات الحديثة على غيرها من المعاملات القديمة لمعرفة أوجه التشابه والاختلاف فيما بينهما(١).

ولا شك أن الإجمال هنا لا يحتاج إلى بيان من المجمل، بل إلى اجتهاد العلماء، فالمجمل كما قال الماوردي على نوعين:

أحدهما: ما وكل العلماء إلى اجتهادهم في بيانه من غير سمع يفتقر إليه، مثل: قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، فلم يرد سمع ببيان أقل الجزية حتى اجتهد العلماء في أقلها، وقوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ۚ﴾ [الطلاق: ٧]، فأجمل قدر النفقة في أقلها وأوسطها وأكثرها حتى اجتهد العلماء في تقديرها، فهذا ونظائره من المجمل الذي لا يفتقر إلى بيان السمع، فبيانه ساقط عن الرسول ﷺ؛ لأنه مأخوذ من أصول الأدلة المشهورة.

النوع الثاني: ما يفتقر بيانه إلى السمع، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ﴾ [البقرة: ١١٠]، فإنه لا يوصل إلى بيانه إلا من نص مسموع من كتاب أو سنة(٢).

❁❁❁

(١) في التفسير الفقهي (ص١٣٠).
(٢) راجع: أدب القاضي، للماوردي (١/ ٢٩٤-٢٩٧).

رابعًا: المتشابه

تعريفه: هو في اللغة مأخوذ من اشتبهت الأمور وتشابهت، أي: التبست، لإشباه بعضها بعضًا، وشبه عليه الأمر، أي: لبس عليه(١).

أما عند الأصوليين فيذكر الدكتور محمد أديب صالح: «أن مصطلح المتشابه عند الحنفية مرَّ بمرحلتين:

أولهما: المرحلة التي كان فيها أقرب إلى المفهوم اللغوي، كما يدل عليه تعريفهم له حيث قالوا: المتشابه: ما يحتمل وجهين أو أكثر، فكان مجال وجوده وتطبيقه دائرة الأحكام التكليفية، وتنتهي هذه المرحلة فيما نقدر بانتهاء القرن الرابع الهجري على وجه التقريب، ويبدو هذا الاتجاه عند أبي الحسن الكرخي من رجال المائة الثالثة للهجرة، كما يبدو عند الجصاص من رجال المائة الرابعة.

وأما الثانية: فهي المرحلة التي نراه فيها منبثقًا عن تصور نوع من الخفاء هو الذروة في الغموض بالنسبة لأنواع اللفظ المبهم، حتى انقطع رجاء معرفته في هذه الدنيا، فقد عرفوه بعدة تعاريف مآلها أنه: اللفظ الذي خفي معناه المراد، خفاء من نفسه، ولم يفسر بكتاب أو سنة، فلا ترجى معرفته في الدنيا لأحد من الأمة، أو لا ترجى معرفته إلا للراسخين في العلم، وهو بهذا على حال لا تتسق مع طبيعة الأحكام التكليفية؛ لهذا كان مجال وجوده بعض مسائل الاعتقاد وأصول الدين، وتبدأ هذه المرحلة في القرن الخامس الهجري، فنرى ذلك مثلًا عند الدبوسي والبزدوي والسرخسي، ومن جاء بعدهم.

وقد تتابع العلماء في هذا الاتجاه، ولم تظهر فيما نعلم عودة إلى ما كان عليه مفهوم المتشابه في المرحلة السابقة(٢).

ولعل هذا أيضًا هو ما جعل الدكتور فتحي الدريني يرى أن هذا المبحث (المتشابه)

---

(١) لسان العرب (مادة شبه).
(٢) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، د. محمد أديب صالح (١/ ١ ٣-٣١٣).

ينبغي ألا يدرج في علم الأصول ومناهجه في الاجتهاد بالرأي، بل في بحوث فلسفة العقيدة الإسلامية وأصول الدين؛ لسبب بسيط هو أن: «المتشابه بما هو لفظ خفي الدلالة على المراد منه خفاءً ناشئًا من ذات الصيغة، بحيث لا يسع العقل البشري إدراك حقيقة المراد منه في الدنيا، كما يقول السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم، لا يقع به تكليف غير الاعتراف بالعجز والتسليم لله تعالى الذي استأثر بعلمه، ومما يؤكد هذا أن لفظًا متشابهًا لم يقع في النصوص التشريعية في القرآن والسنة، وإنما وقع في آيات وأحاديث تتصل بالعقائد بوجه عام، وبأصول الدين، لا بالتشريع»(١).

والعلماء في موقفهم تجاه المتشابه فريقان:

الأول: المتقدمون من السلف الصالح وهم الصحابة والتابعون وتابعوهم، إذ قرروا العجز عن الإدراك، وفوضوا الأمر فيه إلى الله تعالى؛ وذلك لأنهم قالوا بلزوم الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، الوارد في آية سورة آل عمران في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧].

أما قوله تعالى، بعد ذلك: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾، فجملة مبتدأة خبرها: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾، وليست معطوفة على لفظ الجلالة في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، ومفاد هذا: أن الله تعالى هو الذي استأثر بعلم المتشابه، وبمراده منه.

الثاني: المتأخرون، وهم الذين قالوا: إن الراسخين في العلم، المتمكنين منه، بحيث لا يتأتى التشكيك فيهم يمكنهم أن يعلموا تأويل المتشابه؛ ذلك لأنهم جعلوا قوله

---

(١) المناهج الأصولية (ص١٣٦).

تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾، معطوفًا على لفظ الجلالة في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾.

ومفاد العطف هذا أن المتشابه يعلم تأويله الله تعالى والراسخون في العلم أيضًا، ولم يروا أن الوقف لازم على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾.

ومنشأ هذا الخلاف اختلافهم في حرف «الواو» في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾، هل هو للعطف، أو للاستئناف؟

فمن اعتبره للعطف جعل تأويل المتشابه أمرًا مشتركًا بين الله تعالى، والراسخين في العلم، كما أخبرت بذلك الآية الكريمة.

ومن اعتبره للاستئناف جعل قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾، جملة مبتدأة لا معطوفة، وألزم بالوقف على لفظ الجلالة، فكان الله تعالى وحده هو المستأثر بعلم تأويل المتشابه.

يقول الدكتور فتحي الدريني: «على أن أحدًا من العلماء سلفًا وخلفًا لم يذهب إلى أن الراسخين في العلم الذين تمكنوا منه تمكنًا لا يتأتى معه تشكيكهم فيه يمكنهم إدراك حقيقة المراد من المتشابه، بل ذهبوا إلى أن الراسخين في العلم يمكن أن يؤولوه تأويلًا يحتمله اللفظ حسبما تقضي به خصائص اللغة في علم البيان من المجاز والاستعارة، وهو لا يعدو حدود الظن.

والواقع أن من قال بإمكان التأويل، بل من تكلم في المتشابه وأوله فعلًا من الأئمة، إنما قصد إلى أحد أمور ثلاثة، أو قصدها جميعًا:

أولًا: التوفيق بين ما يثبته ظاهر اللفظ، وما يقتضيه الاعتقاد في تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات، بحيث لا يخرج هذا التأويل عن مقتضى اللغة، كما لا يتنافى مع مقتضى العقيدة في التنزيه.

ثانيًا: عدم فسح المجال أمام أهل الأهواء من المبتدعة الذين استبد بقلوبهم الزيغ، فسلكوا سبيل التأويل البعيد المنافي للعقيدة، بحمل المتشابه على ظاهره ابتغاء الفتنة،

ولعل هؤلاء هم الذين عناهم القرآن الكريم بقوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾، فيوقعون الناس في الفتنة والتشكيك في العقيدة الذي يتقاسمهم فرقًا وأحزابًا.

ثالثًا: حرص هؤلاء العلماء على أن يدحضوا زعم من قال بأن الله تعالى يخاطب عباده بما لا يفهم معناه، ولا يمكن إدراك حقيقة المراد منه.

وأيًا ما كان فإن القدر المتفق عليه بين العلماء قاطبة أن إدراك حقيقة المراد من المتشابه أمر في حيز المستحيل، وإنما التأويل على النحو الذي بينا محاولة للوصول إلى الظن فحسب، دون خروج عن محتملات الألفاظ لغويًا، أو منافاة لمقتضيات العقيدة، للأغراض التي أشرنا إليها، وهذا مما لا يتعلق بالتشريع، كما ترى[1].

والذي أراه في المسالة: أن المتشابه هو اللفظ الذي تدل صيغته بنفسه على المراد منه، ولا توجد قرائن خارجية تبينه، واستأثر الشرع بعلمه فلم يفسره، وهو بهذا يقابل اللفظ المحكم الذي يدل على معناه دلالة واضحة قطعية.

كما أنني أرى أن المتشابه بالمعنى الذي حدده أصوليو الحنفية -رحمهم الله- في المرحلة الثانية ليس في النصوص التشريعية منه شيء، فلا يوجد في آيات الأحكام، أو أحاديث الأحكام لفظ متشابه، لا سبيل إلى علم المراد منه، ومن ثم فإن المتشابه -بهذا المعنى- لا تبدو له نسبة حقيقية إلى مباحث أصول الفقه، وإنما هي نسبة مجازية لتتميم أقسام المبهم حسب تدرجها في الإبهام.

فالخفي عرض له الغموض، ولم يكن من ذاته، وهو غموض يزول بأدنى تأمل، والمشكل خفاؤه من ذاته، ولكنه خفاء يمكن أن يزول بالبحث والاجتهاد بعد الطلب، والمجمل خفاؤه من ذاته، ولكنه لا يزول إلا ببيان من المجمل نفسه ولو بفتح باب البيان على الأقل.

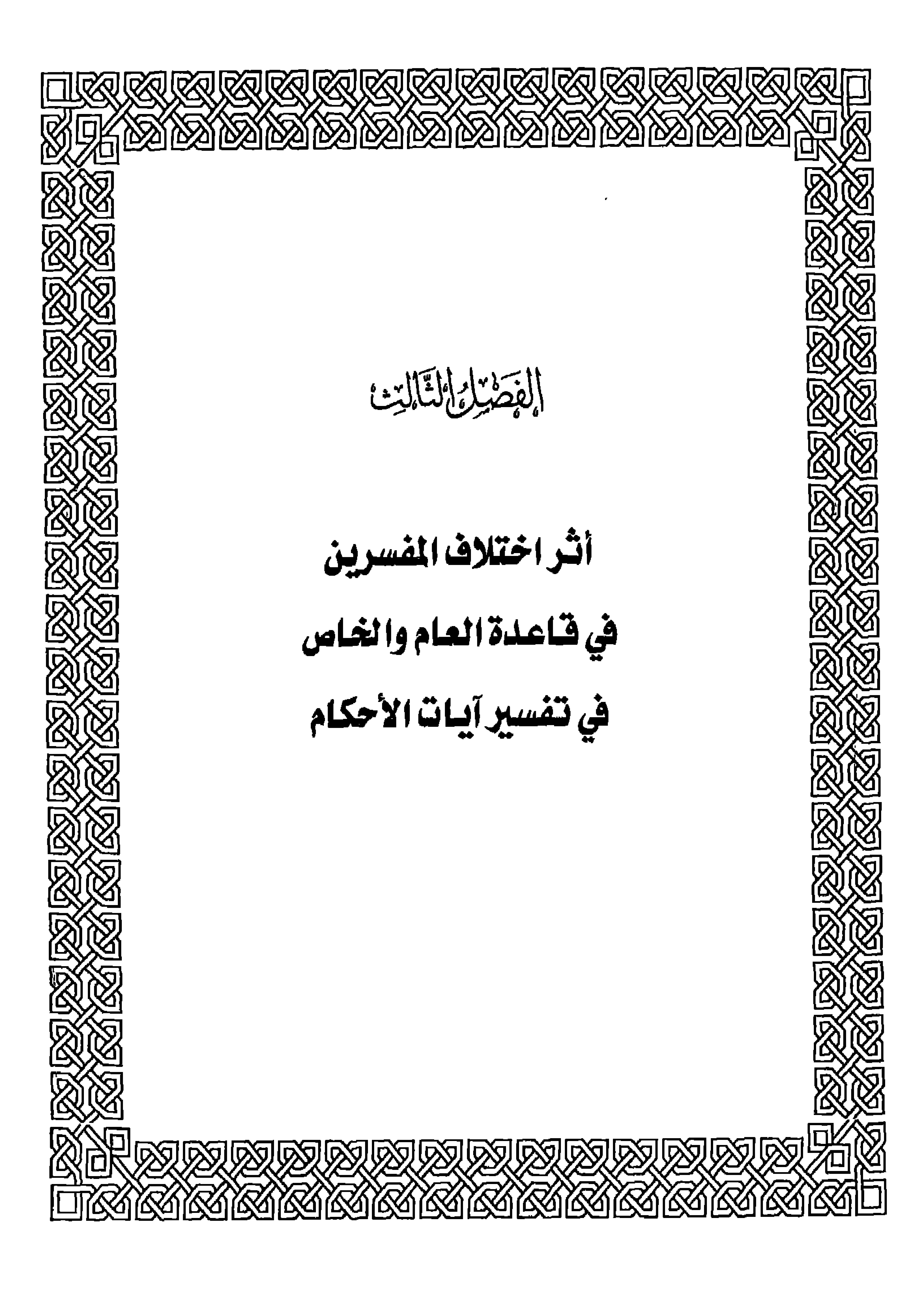
---

(١) المناهج الأصولية (ص١٣٨- ١٣٩).

ويأتي بعد ذلك المتشابه الذي كان خفاؤه من ذاته، ولا ترجى معرفة المراد منه في الدنيا، فهو أشد الأقسام الأربعة خفاءً، وإن كانت الأحكام التكليفية في النصوص ليست منه في قليل ولا كثير، وإنما هو ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل مما استأثر الله بعلمه دون خلقه، وذلك نحو الخبر عن وقت خروج عيسى ابن مريم، ووقت طلوع الشمس من مغربها، وقيام الساعة، وفناء الدنيا، وما أشبه ذلك، فإن ذلك لا يعلمه أحد، ومثل الحروف المقطعة التي في أوائل بعض سور القرآن.

وأخلص من هذا كله إلى القول بأن المتشابه على هذا النحو لا يتسق مع طبيعة الأحكام التكليفية؛ لأن الله تعالى لا يكلف عباده بأمور لا يفهمون معناها، ولا يمكن أن يدركوا حقيقة المراد منها؛ لهذا كان مجال وجود المتشابه في بعض مسائل الاعتقاد وأصول الدين.

❁❁❁



الفصل الثالث

أثر اختلاف المفسرين في قاعدة العام والخاص في تفسير آيات الأحكام

المبحث الأول

العام ودلالته على الأحكام

تعريفه:

ذكر الأصوليون تعريفات مختلفة للعام، فعرفه البزدوي: «بأنه اللفظ الموضوع، وضعًا واحدًا؛ للدالة على جميع ما يصلح له من أفراد، على سبيل الشمول والاستغراق»، وبهذا عرفه السرخسي أيضًا[١].

وعرفه الغزالي بقوله: «وهو عبارة عن اللفظ الواحد، الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدًا»[٢].

أما الآمدي فقد عرفه: «بأنه اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعدًا مطلقًا معًا»[٣].

صيغ العموم[٤]:

١- **ألفاظ الجمع**، إما المعرفة كالرجل والمشركين، وإما النكرة كقولهم: رجال ومشركون، كما قال تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ الْأَشْرَارِ﴾ [ص: ٦٢]، والمعرفة للعموم إذا لم يقصد بها تعريف المعهود، كقولهم: أقبل الرجل والرجال، أي: المعهودون المنتظرون.

٢- «من» و«ما» إذا وردا للشرط والجزاء، كقولهﷺ: «**من أحيا أرضًا ميتة فهي له، وعلى اليد ما أخذت حتى تؤديه**»[٥]، وفي معناهما متى وأين للزمان والمكان، كقولك: متى جئتني أكرمك، وأينما كنت أتيتك.

---

(١) أصول البزدوي (١/ ٣٣)، وأصول السرخسي (١/ ١٢٥).

(٢) المستصفى، للغزالي (٢/ ٣٢).

(٣) الإحكام، للآمدي (٢/ ١٨١).

(٤) انظر في هذا: المستصفى، للغزالي (٢/ ٣٥-٣٦)، وأصول الفقه، لأبي زهرة (ص١٤٦).

(٥) أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح، كتاب الأحكام، باب: ما ذكر في إحياء أرض الموات (٣/ ٦٦٣-٦٦٤)، حديث رقم: (١٣٧٩)، عن جابر بن عبد الله، وقال فيه الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

٣-ألفاظ النفي، كقولك: ما جاءني أحد، أو النكرة في سياق النفي، كقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»(١).

٤-المفرد المعرف بأل تعريف الجنس، كالزاني والزانية والسارق والسارقة.

٥-الألفاظ المؤكدة، مثل: كل، وجميع.

٦-الأسماء الموصولة، مثل: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ [النور: ٤]، وقوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

أنواع العام:

للعام ثلاثة أنواع، هي:

١- عام يراد به العموم، وهو العام الذي صحبته قرينة تنفي احتمال تخصيصه، كالعام في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠]، فيلاحظ أن في كل آية من هاتين الآيتين تقرير سنة إلهيه عامة لا تتخصص ولا تتبدل، ولا تتغير، فالعام فيهما قطعي الدلالة على عمومه، ولا يتصور أن يراد به الخصوص.

٢- عام يراد به قطعًا الخصوص، وهو العام الذي صحبته قرينة تنفي بقاءه على عمومه، وتبين لنا أن المراد منه بعض أفراده، ومن أمثلة هذا النوع: قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [النساء: ٥٤]، فالمراد من الناس في الآية هو رسول الله ﷺ، لجمعه ما في الناس من الخصال الحميدة(٢)، وقوله تعالى: ﴿فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّي فِي ٱلْمِحْرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ﴾ [آل عمران: ٣٩]،

(١) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، باب: القضاء في المرفق (٢/ ٧٤٥)، حديث رقم: (٣١) عن عبادة بن الصامت، وابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره (٢/ ٧٨٤)، حديث رقم: (٢٣٤٠)، وقال الأستاذ/ محمد فؤاد عبد الباقي في تعليقه في الزوائد: في حديث عباده هذا إسناد رجاله ثقات، إلا أنه منقطع؛ لأن إسحاق بن الوليد لم يدرك عبادة بن الصامت... انظر: سنن ابن ماجه (٢/ ٧٤٨).

(٢) تفسير ابن كثير (١/ ٥١٣).

فالمراد من الملائكة هنا جبريل عليه السلام، كما في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه[1].

٣- عام مخصوص، وهو العام المطلق الذي لم تصحبه قرينة تنفي احتمال تخصيصه، ولا قرينة تنفي دلالته على العموم، كقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فهذا النص عام في كل مطلقة، سواء كانت حاملًا، أو غير حامل، وسواء كان الطلاق قبل الدخول، أو بعد الدخول، ولكن هذا العموم خص بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، وبقوله جل شأنه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩].

وبتخصيص الآية الأولى بهاتين الآيتين يستفاد أن المطلقة تعتد بثلاثة قروء، إذا لم تكن حاملًا، وبشرط أن تكون مدخولًا بها.

وهذا هو النوع الذي جرى الاختلاف في دلالته على جميع أفراده، أهي قطعية، أم ظنية؟

فذهب المالكية والشافعية والحنابلة وبعض من الحنفية كأبي منصور الماتريدي إلى أن دلالته على جميع أفراده ظنية، وهو المختار عند مشايخ سمرقند، فيفيد وجوب العلم دون الاعتقاد، وحجتهم في ذلك أن أكثر ما ورد من ألفاظ العموم يحتمل التخصيص، حتى شاع بين العلماء هذا القول: (ما من عام إلا وقد دخله التخصيص)، وعلى هذا فالشك قائم حول شمول العام لكل أفراده فتكون دلالته ظنية.

وذهب جمهور الأحناف كأبي الحسن الكرخي، وأبي بكر الجصاص إلى أن دلالة العام على جميع أفراده قطعية، وأن العموم هو المقصود فيما لم تقم قطعية دلالة خصوصه، وحجتهم في ذلك أن اللفظ العام وضع للدلالة على أفراده على سبيل الشمول والاستغراق، واحتمال خروج بعض أفراده من غير دليل لا ينافي القطعية وإلا ضاعت الثقة باللغة.

ويشترط الحنفية لقطعية دلالة العام: ألا يدخله تخصيص، فإن دخله تخصيص

---

(١) تفسير القرطبي (٢/ ١٤٢٤-١٤٢٥).

كانت دلالته على الباقي ظنية[(١)].

ما ترتب على هذا الخلاف:

وقد ترتب على الخلاف في دلالة العام خلاف في مسألتين هامتين كان لهما أثر كبير في اختلاف الفروع، والمسألتان هما:

١- هل يجوز تخصيص العام القطعي الثبوت بالدليل الظني؛ كخبر الواحد والقياس؟

٢- هل يجوز التعارض بين العام والخاص؟

وبيان هاتين المسألتين كالآتي:

المسألة الأولى: جواز تخصيص العام القطعي الثبوت بالدليل الظني:

«تخصيص العام عند الجمهور معناه: قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل متصل أو منفصل، أو بدليل غير مستقل، أو بدليل ليس كلامًا كالعقل والحسِّ والعرف والعادة.

أما عند الحنفية فهو قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقارن»[(٢)].

---

(١) انظر: التلويح على التوضيح (١/ ٣٨-٤٠)، وفواتح الرحموت (١/ ٢٦٦)، وما بعدها، وروضة الناظر، لابن قدامة (ص١٢٩)، وتفسير آيات الأحكام، لأستاذنا الدكتور القصبي زلط: «والقطعية التي يثبتها الحنفية للعام هي نفي الاحتمال الناشئ عن دليل، لا نفي احتمال التخصيص مطلقًا؛ إذ لا عبرة عند الحنفية باحتمال التخصيص الذي لا ينشأ عن دليل، واحتمال التخصيص بلا دليل معناه: أن نفترض، أو نقدر وجود مخصص، فهذا الاحتمال لا يسقط قطعية العام، ولا يؤثر على المراد منه دلالة قطعية، كدلالة لفظ ثلاثة في قوله سبحانه: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾، على المعنى المراد منه دلالة قطعية، بلا زيادة ولا نقصان، ودلالة قوله سبحانه: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾، على وجوب الصلاة والزكاة دلالة قطعية، حيث عبر عن هذا الوجوب بالأمر، والأمر من أنواع الخاص، ويلاحظ: أنه إذا دل دليل على صرف اللفظ الخاص عن معناه الحقيقي فلا تكون دلالته قطعية، فمثلًا إذا قيل: قتل القاضي المجرم، فإنه يحتمل: أن القاضي حكم بالقتل، وهو احتمال مستند إلى دليل، هو مهمة القاضي الحكم دون التنفيذ...»، انظر: تفسير آيات الأحكام، للأستاذ الدكتور القصبي زلط (١/ ١٣١-١٣٢) في الهامش.

(٢) راجع: تفسير آيات الأحكام، لأستاذنا الدكتور القصبي زلط (١/ ١٣٣). وعلق فضيلته في الهامش على تخصيص العام عند الحنفية بقوله: «هذا النوع هو الذي يسمى تخصيصًا عند الحنفية، وهو الذي يؤثر في حجية العام، ويجعل دلالته على الباقي ظنية، وعلى هذا: فالتخصيص بكلام مستقل منفصل متراخ = =يسمى نسخًا، والتخصيص بكلام غير مستقل لا يسمى تخصيصًا، ولا يؤثر في حجية العام، فتبقى دلالته على الباقي قطعية، وكذلك التخصيص بالفعل والاستثناء لا يسمى واحد منهما تخصيصًا، ولكن

ويرى الحنفية أنه لا يجوز تخصيص العام بالدليل الظني، كخبر الواحد والقياس؛ وذلك لأن العام قطعي الدلالة، فلا يصلح تخصيصه بالظني، وأيدوا مذهبهم بما روي أن عمر رضي الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة، وقال عندما بلغه ذلك: لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت، لها السكنى والنفقة[١].

وقالوا: فلم يجعل قولها مخصصًا العموم قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾ [الطلاق:٦].

بينما يرى الجمهور أنه يجوز تخصيص العام بالدليل الظني، كخبر الآحاد، والقياس؛ وذلك لأن دلالة العام على أفراده ظنية، فيجوز تخصيصه بالظني، وأيدوا مذهبهم بأن الصحابة خصصوا عام القرآن بخبر الآحاد، فخصصوا قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، بقوله ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»[٢].

وخصصوا قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، بقوله: «لا يرث القاتل»[٣]، وبقوله: «لا يرث الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر»[٤]، وبقوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة»[٥]، وقد أجاب الجمهور عن تكذيب

كليهما يؤثر في حجية العام، فيجعل دلالته في الباقي ظنية، إذا كان الخارج به مجهولًا. أما إذا كان الخارج به معلومًا، فلا يؤثر في حجية العام، ويبقى العام حجة قطعية في الباقي، فمن الأول: قول الله سبحانه: ﴿فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ﴾، فالخارج بالاستثناء مجهول، وقول القائل: الرجال في الدار، فإن العموم مقصور بالفعل على ما تتسع له الدار منهم، ومن في الدار ومن ليس فيها كلاهما غير معلوم، ومن الثاني: قوله سبحانه: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، فإن العموم مقصور عقلًا على من هو أهل للتكليف، وقول القائل: نسائي طوالق إلا فلانة، فإن الخارج بالاستثناء معلوم، أما الحس والعادة والعرف فقد رجح بعض الأصوليين إلحاقها بالكلام المستقل المتصل، فيكون العام حجة ظنية بعد التخصيص».

(١) صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثًا لا نفقة لها (٢/ ١١١٨-١١١٩)، حديث رقم: (٤٦).

(٢) صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب: لا تنكح المرأة على عمتها (٣/ ٢٤٥).

(٣) سنن أبي داود، كتاب الديات، باب: ديات الأعضاء (٤/ ١٩٠)، حديث رقم (٦٥٦٤).

(٤) صحيح البخاري، كتاب الفرائض، باب: لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم (٤/ ١٧٠).

(٥) المرجع السابق، كتاب الفرائض، باب: قول الرسول ﷺ :لا نورث ما تركناه صدقة (٤/ ١٦٤).

عمر بن الخطاب ﷺ لفاطمة بنت قيس بأن ذلك لم يكن لأن خبر الواحد في تخصيص العموم مردود عنده، بل لتردده في صدقها؛ ولهذا قال: كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت، ولو كان خبر الواحد في ذلك مردودًا مطلقًا لما احتاج إلى هذا التعليل(١).

هذا وقد ذكر العلامة الشيخ محمد أبو زهرة أن المالكية لا يقولون بتخصيص عام الكتاب بحديث الآحاد بشكل مطلق، بل يقيدونه بقيود، فقال: «ولقد اهتدى المالكية إلى ضابط يضبط المذهب المالكي في هذا المقام، أي: تخصيص عام القرآن بخاص السنة، وقد وصلوا إليه على ضوء الاستقراء، فقالوا: إن مالكًا يجعل خبر الآحاد مخصصًا لعام القرآن إذا عضده عمل أهل المدينة، أو قياس، وذلك مثل: تحريم لحم كل ذي ناب؛ لأن عمل المدينة عليه...»(٢).

من آثار الاختلاف عند التطبيق في كتب المفسرين:

كان للاختلاف في تخصيص العام بالدليل الظني -كخبر الواحد والقياس- أثر عند التطبيق في كتب مفسري آيات الأحكام.

فالجصاص الحنفي: اعتمد مذهب الحنفية القائل بأن الذبيحة المتروكة التسمية عمدًا عند ذبحها لا يجوز أكلها أخذًا من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١]، فالآية تدل عند الحنفية على تحريم الأكل من كل ذبيحة لم يذكر اسم الله عليها سواء أكان الذابح مسلمًا أم غير مسلم، وسواء أكان ترك التسمية عمدًا أم سهوًا، ولم يروا في الأحاديث التي سيأتي ذكرها ما يصلح لأن يخصص هذا العموم؛ لأنها ظنية، ودلالة العام قطعية، والظني لا يخصص القطعي، غير أنهم

(١) انظر: الإحكام، للآمدي (٢/ ١٠٢-١٠٤).
(٢) أصول الفقه، للشيخ محمد أبو زهرة (ص١٤٨).

أجازوا الأكل من الذبيحة إذا تركت التسمية عليها نسيانًا؛ إذ إنهم اعتبروا الناسي ذاكرًا حكمًا فهو ليس بتارك ذكر اسم الله تعالى؛ لأن الشارع أقام في مثل هذه الحالة الملة مقام الذكر، مراعاة لعذر المكلف، وهو النسيان، وذلك لدفع الحرج[(١)]

قال الجصاص: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، خطاب للعامد دون الناسي، يدل عليه قوله تعالى في نسق التلاوة: ﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾، وليس ذلك صفة للناسي؛ ولأن الناسي في حال نسيانه غير مكلف بالتسمية[(٢)].

وقد ذهب الجصاص إلى ما ذهب إليه الأحناف؛ لأنه لا يجوز عندهم تخصيص العام إلا بما يوجب العلم من كتاب، أو سنة منقولة عن طريق التواتر؛ ولهذا لا يجوز قبول أخبار الآحاد في تخصيص العموم؛ لأنها ظنية.

أما الإمام ابن العربي فلأن المخصص للعام عنده يجب أن يكون حديثًا صحيحًا أو آية ظاهرة، أما الحديث الضعيف فلا يجوز الاحتجاج به؛ لأنه مما لا يصح سنده، فقد ذهب في كتابه: (أحكام القرآن) إلى أن الذبيحة إذا تركت التسمية عليها عمدًا لا يجوز أكلها استنادًا إلى آية سورة الأنعام، ثم ذكر أن من خصص هذا العام قد استدل بحديث: «اسم الله على قلب كل مؤمن، يسمي أو لم يسم»[(٣)]، وهذا لا يجوز التخصيص به؛ لأنه مما لا يصح سنده[(٤)].

وتابع القرطبيُّ ابنَ العربي فيما ذهب إليه[(٥)].

والشافعية خصصوا الآية بالحديث، فأباحوا الأكل من ذبيحة المسلم إذا ترك

---

(١) انظر: الهداية (٨/ ١١٢)، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء (ص٢١٠).
(٢) أحكام القرآن، للجصاص (٣/ ١٣).
(٣) سنن الدارقطني (٤/ ٢٩٥)، والسنن الكبرى، للبيهقي (٩/ ٢٤٠)، وانظر: مجمع الزوائد، للهيثمي، ونصب الراية، للزيلعي (٤/ ٨٣).
(٤) أحكام القرآن، لابن العربي (٢/ ٢٧١-٢٧٤).
(٥) تفسير القرطبي (٣/ ٢٥٩٥-٢٥٩٧).

التسمية عليها عمدًا جريًا على قاعدتهم في جواز تخصيص العام بخبر الواحد، فعام الكتاب ظني الدلالة، وإن كان قطعي الثبوت، والظني يجوز تخصيصه بالظني.

وتأولوا الآية أيضًا بأن المقصود بما ذكر عليه غير اسم الله كالذي يذبح للأوثان، قالوا: فليس كل ذبيحة ترك ذكر اسم الله عليها لا يحل أكلها، بل المراد الذبيحة التي ترك ذكر اسم الله عليها، وذكر عليها اسم الصنم، وسياق الآية دال على ذلك؛ فإنه قال: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾، والحالة التي يكون فيها فسقًا هي الإهلال لغير الله تعالى، قال تعالى: ﴿أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وتأول بعضهم الآية أيضًا بأن المقصود هو النهي عن أكل الميتات.

نلحظ هذه التأويلات في كتب: أحكام القرآن، للكيا الهراسي، وتفسير الفخر الرازي، والمهذب، للشيرازي، ونهاية المحتاج، للرملي[(١)].

هذا بالنسبة للاختلاف في تخصيص العام بالدليل الظني، كخبر الواحد، أما بالنسبة للاختلاف في تخصيص العام بالدليل الظني، مثل: القياس، فقد كان له أثر عند التطبيق في كتب مفسري آيات الأحكام أيضًا.

فالجصاص الحنفي: اعتمد مذهب الحنفية القائل بأنه لا يقتص ممن قتل خارج الحرم، ثم التجأ إلى الحرم، ولكن يلجأ إلى الخروج بعدم إطعامه وسقياه ومعاملته وكلامه حتى إذا خرج اقتص منه، ودليلهم العموم في قوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧][(٢)].

ولم يخصصوا هذا العموم بالقياس على من قتل داخل الحرم، مع أن من قتل داخل الحرم يقتل عندهم، كما يقتل عند غيرهم، أخذًا من قوله سبحانه: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ﴾ [البقرة: ١٩١]؛ لأن القياس دليل ظني لا

---

(١) أحكام القرآن، للكيا الهراسي (٣/ ١٢٤-١٢٥)، وتفسير الفخر الرازي (٦/ ٥٤٥)، والمهذب، للشيرازي (١/ ٢٥١)، ونهاية المحتاج، للرملي (٨/ ١١٢).
(٢) أحكام القرآن، للجصاص (٢/ ٣٤).

يقوى على تخصيص عام القرآن القطعي.

ومن اتجه هذا الاتجاه الإمام الطبري الذي قال في تفسيره: «وأولى الأقوال في ذلك عندنا بالصواب: قول ابن الزبير ومجاهد والحسن، ومن قال معنى ذلك: ومن دخله من غيره ممن لجأ إليه عائذًا به، كان آمنًا ما كان فيه، ولكنه يخرج منه فيقام عليه الحد، إن كان أصاب ما يستوجبه في غيره، ثم لجأ إليه. وإن كان أصابه فيه أقيمَ عليه فيه»[١].

وذهب ابن العربي والقرطبي المالكيان والكيا الهرسي الشافعي إلى أن من وجب عليه حد في النفس، ثم لجأ إلى الحرم فإنه يقتص منه قياسًا على من قتل داخل الحرم، فإن قتله جائز أخذًا من قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ﴾، وهم يخصصون بهذا القياس عموم قوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾[٢].

المسألة الثانية: هل يجوز التعارض بين العام والخاص؟

ومما ترتب على الاختلاف في دلالة العام ما إذا ورد عام وخاص، واختلف حكمهما بأنْ دل أحدهما على حكم يخالف ما دل عليه الآخر.

وذلك كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، مع قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [النور: ٦].

فالنص الأول عام يشمل كل من رمى محصنة، سواء أكان زوجًا لها أم لا، والنص الثاني خاص بالأزواج دون غيرهم.

والجمهور -تمشيًا مع ظنية العام- لا يحكمون بالتعارض بينهما، بل يعملون الخاص فيما دل عليه، ويعملون العام فيما وراء ذلك، أي: يخصصون العام به؛ لأن العام ظني الدلالة فهو

---

(١) تفسير الطبري (٤/ ١٠).

(٢) انظر: أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٣٧٣)، وتفسير القرطبي (٢/ ١٤٨٨-١٤٨٩)، وأحكام القرآن، للكيا الهراسي (٢/ ٢٩٢-٢٩٣).

محتمل للبيان، والخاص قطعي الدلالة فهو المبين، والتخصيص نوع من البيان[١].

أما الحنفية فجريًا على قاعدتهم في قطعية العام يحكمون في هذه الحالة بالتعارض بينهما في القدر الذي دل عليه الخاص؛ لتساويهما في القطعية.

وعندئذ يكون الأمر واحدًا من أربعة أمور:

١-أن يجهل التاريخ، فلا يعلم تقدم الخاص على العام، أو تقدم العام على الخاص، فيثبت حين ذاك حكم التعارض فيما تناولاه، فيعمد إلى الترجيح فإن لم يكن هناك مرجح توقف إلى ظهور التاريخ، فلم يعمل بواحد منهما فيما دل عليه الخاص[٢].

وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، مع قوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، على رأي علي بن أبي طالب ﷺ فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها[٣].

٢- أن يعلم التاريخ ويكون مقارنًا له في النزول إن كانا من الكتاب، أو في الورود إن كانا من الحديث، فيكون الخاص مخصصًا للعام، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، مع قوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وكقوله في المريض: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، مع قوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥][٤].

٣- أن يعلم التاريخ ويكون الخاص متراخيًا، فينسخ الخاص العام في قدر ما تناولاه إذا تساوى معه في الثبوت، وذلك كقوله تعالى -في آية القذف-: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، مع قوله -في آية اللعان-: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ

---

(١) انظر: أصول الفقه، للخضري (ص٢٢٣-٢٢٤)، وتفسير آيات الأحكام، للدكتور القصبي زلط (١/ ١٣٩).
(٢) انظر: إرشاد الفحول، للشوكاني (ص١٦٣).
(٣) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء (ص٢١٦).
(٤) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء (ص٢١٦).

أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [النور: ٦]، فالنص الأول عام يشمل الأزواج وغيرهم، والنص الثاني خاص في الأزواج، وقد علم تأخر الخاص عن العام في النزول، فقد ورد أن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي ﷺ بشريك بن سحماء، فقال له النبي ﷺ: «**البينة أو حد في ظهرك** فقال هلال: يا رسول الله إذا رأى أحدنا على امرأته رجلًا ينطلق يلتمس البينة؟ فجعل النبي ﷺ يقول: **البينة وإلا حد في ظهرك** فقال هلال: والذي بعثك بالحق إني لصادق، ولينزلن الله ما يبرئ ظهري من الحد، فنزل جبريل وأنزل عليه ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [النور: ٦][(١)]. فتكون هذه الآية وهي من الخاص قد تأخرت عن سابقتها، وهي من العام، فتعتبر ناسخة لها نسخًا جزئيًّا فيما تعارضا فيه مما يشمله العام قبل التخصيص، وهم الأزواج، فبعد أن كان حكم الزوج إذا قذف زوجته وعجز عن البينة إقامة حد القذف عليه، كما تقضي بذلك الآية الأولى، أصبح حكمه إجراء اللعان بينه وبين زوجته على الطريقة التي نصت عليها الآيات فيما بعد[(٢)].

٤- أن يعلم التاريخ ويكون العام متأخرًا عن الخاص، سواء أكان موصولًا به، أم متراخيًا عنه، فيعمل بالعام ويكون ناسخًا للخاص، وذلك مثل: حديث العرنيين مع قوله ﷺ: «**استنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر منه**»[(٣)].

روى البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه: «أن ناسًا من عكل وعرينة قدموا المدينة على النبي ﷺ وتكلموا بالإسلام فقالوا: يا نبي الله إنا كنا أهل ضرع، ولم نكن أهل ريف، واستوخموا المدينة فأمر لهم رسول الله ﷺ بذود وراع، وأمرهم أن يخرجوا فيه فيشربوا من ألبانها وأبوالها فانطلقوا حتى إذا كانوا ناحية الحرة كفروا بعد إسلامهم، وقتلوا

---

(١) الحديث في مسند أحمد (١/ ٢٢٨-٢٣٩)، وانظر: تفسير ابن كثير (٣/ ٢٦٢-٢٦٦)، وقد علق على الحديث بقوله: ولهذا الحديث شواهد كثيرة في الصحاح وغيرها من وجوه كثيرة.

(٢) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (٢/ ١٢٧).

(٣) الحديث رواه سعيد بن منصور... انظر: نيل الأوطار، للشوكاني (١/ ٩٣).

راعي النبي ﷺ واستاقوا الذود فبلغ النبي ﷺ فبعث الطلب في آثارهم، فأمر بهم فسمروا أعينهم، وقطعوا أيديهم، وأرجلهم، وتركوا في ناحية الحرة حتى ماتوا على حالهم» قال قتادة: بلغنا أن النبي ﷺ بعد ذلك كان يحث على الصدقة وينهى عن المثلة»[١].

فحديث العرنيين خاص في أبوال الإبل، وهو متقدم على العام المقتضي التنزه من كل بول؛ لأن المثلة التي تضمنها الحديث منسوخة بالاتفاق؛ لأنها كانت في ابتداء الإسلام[٢].

من أثار الاختلاف عند التطبيق في كتب المفسرين:

كما كان للاختلاف في مسألة تخصيص العام بالدليل الظني، كخبر الواحد والقياس أثر عند التطبيق، كذلك كان للاختلاف في هذه المسألة (**مسألة تعارض العام والخاص**)، أثر عند التطبيق في كتب مفسري آيات الأحكام.

ففي مسألة: قتل المسلم بالذمي، ذهب الجصاص الحنفي إلى ما ذهب إليه الأحناف من أن المسلم يقتل بالذمي، بينما ذهب القرطبي المالكي والكيا الهراسي الشافعي إلى ما ذهب إليه الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة من أن المسلم لا يقتل بالذمي.

والأساس الذي بنى الخلاف هو: أَصَدْرُ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ [البقرة: ١٧٨]، كلامٌ مكتفٍ بنفسه؟ أم هو غير مكتف بنفسه، بل محتاج إلى العجز، ولا يتم الكلام إلا عند قوله: ﴿وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ﴾؟ فذهب الحنفية إلى القول الأول، وذهب الآخرون إلى القول الثاني.

قال الجصاص الحنفي: سائر الآيات كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الطب، باب: الدواء بأبوال الإبل (٤/ ٩)، وباب: من خرج من أرض لا تلايمه (٤/ ١٤)، وكتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب: سمر النبي ﷺ أعين المحاربين (٤/ ١٧٥).
(٢) أثر الاختلاف في القواعد (ص٢١٨).

فِي ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، وقوله: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّي ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٣]، وقوله: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، يوجب قتل المسلم بالذمي؛ إذ لم يفرق شيء منهما بين المسلم والذمي، وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، عام في الكل وكذلك قوله تعالى: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ﴾، وقوله في سياق الآية: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾، لا دلالة فيه على خصوص أول الآية في المسلمين دون الكفار؛ لاحتمال الأخوة عن جهة النسب، ولأن عطف بعض ما انتظمه لفظ العموم عليه بحكم مخصوص لا يدل على تخصيص حكم الجملة، وكذلك قوله: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾، يقتضي عمومه قتل المؤمن بالكافر؛ لأن شريعة من قبلنا ثابتة في حقنا ما لم ينسخها الله تعالى على لسان رسوله ﷺ، وتصير حينئذ شريعة للنبي ﷺ ويدل عليه أيضًا قوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾، وقد ثبت بالاتفاق أن السلطان المذكور في هذا الموضع قد انتظم القود، وليس فيها تخصيص مسلم بكافر، فهو عليهما، ومن جهة السنة ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ خطب يوم فتح مكة فقال: «**ألا من قتل قتيلًا فوليه بخير النظرين: بين أن يقتص، أو يأخذ الدية**»[1]، وحديث: «**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: زنا بعد إحصان، وكفر بعد إيمان، وقتل نفس بغير نفس**»[2]، وحديث ابن عباس أن النبي ﷺ، قال: «**العمد قود**»[3]، وهذه الأخبار يقتضي عمومها قتل المسلم بالذمي.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الديات، باب: من قتل له قتيل فهو بخير النظرين (٤/ ١٨٨).

(٢) أخرجه البخاري، عن عبد الله بن مسعود مرفوعًا بلفظ: «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين، التارك للجماعة...» انظر: صحيح البخاري، كتاب الديات، باب: قول الله تعالى ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾، (٤/ ١٨٨).

(٣) سنن أبي داود، كتاب الديات، باب: فيمن قتل في عميا بين قوم (٤/ ١٩٦)، حديث رقم: (٤٥٩١).

وأجاب الجصاص على حديث: **لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده**[1]، بأن له تأويلات عدة، منها: أن الرسول ﷺ قد فسر المراد بهذا القول عندما علم أن رجلًا من خزاعة قتل رجلًا من هذيل بثأر كان عليه في الجاهلية فقال ﷺ: «**ألا إن كل دم كان في الجاهلية فهو موضوع تحت قدمي هاتين، لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده**».

فالمراد بالكافر: الكافر الذي قتل في الجاهلية، فلا يصح أن يثأر مسلم من مسلم آخر قتل كافرًا في الجاهلية فيقتله بهذا الكافر، فدماء الجاهلية موضوعة تحت قدمي الرسول ﷺ.

ومنها: أن المراد بالكافر: الكافر الحربي، وهذا موضع اتفاق على أن المسلم لا يقتل به، ويؤيد هذا جعله مقابلًا للمعاهد في قوله: «**ولا ذو عهد في عهده**» فهو في معنى قوله تعالى: ﴿فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيۡهِمۡ عَهۡدَهُمۡ إِلَىٰ مُدَّتِهِمۡۚ﴾ [التوبة: ٤][2].

وأجاب عن قول من قال: إن دم الذمي ليس مكافئًا لدم المسلم؛ لقول الرسول ﷺ: «**المسلمون تتكافأ دماؤهم**»[3]، بأن هذا القول لا ينفي مكافأة دماء غير المسلمين، وفائدته ظاهرة، وهي إيجاب التكافؤ بين الحر والعبد، والشريف والوضيع، والصحيح والسقيم، فهذه كلها فوائد هذا الخبر وأحكامه.

ومن فوائده أيضًا: إيجاب القود بين الرجل والمرأة، وتكافؤ دمائهما، ونفي لأخذ شيء من أولياء المرأة إذا قتلوا القاتل، أو إعطاء نصف الدية من مال المرأة مع قتلها إذا كانت هي القاتلة.

---

(١) سنن أبي داود، كتاب الديات، باب: أيقادُ المسلم بالكافر؟ (٤/ ١٨٠-١٨١)، حديث رقم (٤٥٣٠)، وسنن النسائي، كتاب القسامة، باب: القود بين الأحرار والمماليك في النفس (٨/ ١٩-٢٠)، ومسند أحمد (٢/ ٢١١)، والسنن الكبرى، للبيهقي (٧/ ١٣٤، ٨/ ٢٨).

(٢) أحكام القرآن، للجصاص (١/ ٢٠٠)، وانظر: تفسير آيات الأحكام، للأستاذ الدكتور القصبي زلط (١/ ٣٤٤).

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الديات، باب: أيقادُ المسلم بالكافر؟ (٤/ ١٨٠-١٨١)، بلفظ: «**المؤمنون تتكافأ دماؤهم**».

فإذا كان قوله ﷺ: «المسلمون تتكافأ دماؤهم»، قد أفاد هذه المعاني، فهو حكم مقصور على المذكور، ولا دلالة فيه على نفي التكافؤ بينهم وبين غيرهم من أهل الذمة، ويدل على ذلك أنه لم يمنع تكافؤ دماء الكفار حتى يقاد من بعضهم البعض إذا كانوا ذمة لنا، فكذلك لا يمنع تكافؤ دماء المسلمين وأهل الذمة.

ومما يدل على قتل المسلم بالذمي اتفاق الجميع على أن يقطع إذا سرقه، فوجب أن يقاد منه؛ لأن حرمة دمه أعظم من حرمة ماله، ألا ترى أن العبد لا يقطع في مال مولاه ويقتل به؟[1].

وذهب جمهور الفقهاء من الشافعية والمالكية والحنابلة إلى أن الحر لا يقتل بالعبد، والمسلم لا يقتل بالذمي، ودليلهم أن صدر الآية كلام غير مستقل، ولا يكمل إلا عند قوله تعالى: ﴿وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰ﴾، ومعنى هذا أن الله سبحانه أوجب المساواة بين القتلى في صدر الآية، ثم بين هذه المساواة فقال: ﴿ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰ﴾، وكأنه يقول: اقتلوا القاتل إذا كان مساويًا للمقتول، فإذا انتفت المساواة لا يجب القصاص.

فإن قيل: إن الرجل يقتل بالمرأة مع أن المساواة منتفية، قالوا: إن الآية تفيد عدم قتل الرجل بالمرأة، ولكن جاء الإجماع على خلافه، فكأن الإجماع خصص الآية، واستثنى من المساواة فيها الرجل إذا قتل المرأة.

فإن قيل: إن العبد يقتل بالحر، والمرأة تقتل بالرجل، والمساواة منتفية أيضًا، قالوا: إن المساواة لا تنخرق بقتل الأنقص بالأزيد، وإنما تنخرق بالعكس يعني بقتل الأزيد بالأنقص[2].

وأجاب الأحناف على قول الجمهور بأن الله سبحانه أوجب المساواة بين القتلى في صدر الآية، ثم بينها بقوله: ﴿ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰ﴾، بأن قوله سبحانه:

---

(١) أحكام القرآن، للجصاص (١/ ٢٠٢).

(٢) تفسير آيات الأحكام، لأستاذنا الدكتور القصبي زلط (١/ ٣٤٢-٣٤٣)، وانظر: نيل الأوطار، للشوكاني (٧/ ١٠-١٢).

﴿ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ﴾، لا علاقة له بصدر الآية، بل هو استئناف لا يراد به التقييد والمماثلة والمساواة، فلا يستفاد منه أن الحر لا يقتل بالعبد، ولا أن المسلم لا يقتل بالذمي، ولا أن الرجل لا يقتل بالمرأة، وإنما يراد به إبطال ما كان أهل الجاهلية يفعلونه من الظلم والتعدي على غير القاتل على ما جاء في سبب النزول[1].

كما أجاب الأحناف على قول الجمهور بأن قوله تعالى: ﴿فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ﴾، خاص بالمسلمين وأن العفو صادر من أخ مسلم لأخيه المسلم، وعلى هذا فالمسلم لا يقتل بالذمي، بأن قتل المسلم بالذمي حكمٌ، والعفو الصادر من مسلم لمسلم حكمٌ آخر، وإذا كان العفو خاصًا بالمسلمين فلا يقتضي أن يكون العموم في صدر الآية خاصًا بالمسلمين، فعطف الخاص على العام لا يقتضي التخصيص، فقد قال سبحانه: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖۚ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، ثم عطف عليه بقوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنۡ أَرَادُوٓاْ إِصۡلَٰحٗاۚ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، والأول عام في المطلقة ثلاثًا وما دونها، والثاني خاص بالمطلقة دون الثلاث، ولم يوجب ذلك تخصيص عموم اللفظ في إيجاب ثلاثة قروء على جميع المطلقات[2].

رأي الباحث:

ويميل كاتب هذه السطور إلى الأخذ برأي الأحناف القائل بأن المسلم يقتل بالذمي، وأتفق تمام الاتفاق مع ما ذكره العلامة الراحل الشيخ محمد علي السايس في كتابه: (تفسير آيات الأحكام)، حيث قال: «والعقل يميل إلى تأييد قول أبي حنيفة في هذه المسألة؛ لأن هذا التنويع والتقسيم الذي جعله الشافعية والمالكية بمثابة بيان

---

(١) تفسير آيات الأحكام، لأستاذنا الدكتور القصبي زلط (١/ ٣٤٠)، وانظر: فتح القدير، للكمال ابن الهمام (٨/ ٢٥٦)، وما بعدها.

(٢) تفسير آيات الأحكام، لأستاذنا الدكتور القصبي زلط (١/ ٣٤٥-٣٤٦) وانظر: تفسير آيات الأحكام، للعلامة الشيخ محمد علي السايس (١/ ٥٠).

(المساواة) المعتبرة، قد أخرجوا منه طردًا وعكسًا الأنثى بالرجل، فذهبوا إلى أن الرجل يقتل بالأنثى، والأنثى تقتل بالرجل، وذهبوا إلى أن الحر لا يقتل بالعبد، ولكنهم أجازوا قتل العبد بالحر، فهذا كله يُضعف مسلكهم في الآية. أما مسلك أبي حنيفة فيها فليس فيه هذا الضعف، وحينئذٍ يكون العبد مساويًا للحر، ويكون المسلم مساويًا للذمي في الحرمة، محقون الدم على التأبيد».

وكلاهما قد صار من أهل دار الإسلام، ويعضد هذا أن مال الذمي قد ساوى مال المسلم في الحرمة فإن سرقه مسلم قطع فيه، فإذا كان لماله حرمة مال المسلم فوجب أن يكون لدمه حرمة دم المسلم؛ إذ حرمة ماله إنما هي تبع لحرمة دمه، ويعضد ما ذهب إليه أبو حنيفة من شرع قتل المسلم بالذمي ما رواه الطحاوي عن محمد بن المنكدر أن النبي ﷺ: أقاد مسلمًا بذمي، وقال: «أنا حق من وفَّى بذمته»، وقد روي عن عمر وعلي القول بقتل المسلم بالذمي، وقال علي: إنا أعطيناهم الذي أعطيناهم؛ لتكون دماؤهم كدمائنا ودياتهم كدياتنا[1].

وهكذا يتبين لنا -أخي القارئ الكريم- أن الحكم قد اختلف في الفرع بناءً على الاختلاف في الأصل.

❁❁❁

(١) تفسير آيات الأحكام، للعلامة الشيخ محمد علي السايس (١/ ٥١).

المبحث الثاني
الخاص ودلالته على الأحكام

تعريف الخاص:

عرفه البزدوي بأنه: «كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وقطع المشاركة»(١).

وبمثل ذلك عرفه السرخسي(٢).

وذهب الشيخ علي حسب الله إلى أن الخاص هو لفظ وضع للدلالة على واحد منفرد، سواء أكان واحدًا بالشخص كمحمد، أم بالنوع كرجل وإنسان، أم بالجنس كحيوان، وسواء أوضع للذوات، كهذه الأمثلة، أم وضع للمعاني، كالعلم والجهل، وسواء أكان له أفراد في الخارج، أم لمن يكن، كقمر وشمس، وسواء أكانت الواحدة حقيقة، كما مثل، أم كانت اعتبارية، كالألفاظ الموضوعة لكثير محصور، مثل: أسماء الأعداد(٣).

حكم الخاص:

يراد بحكم الخاص: معرفة مدى قوة دلالته على معناه.

فالخاص في ذاته، أي: من حيث هو خاص بقطع النظر عن القرائن التي تصرفه عن معناه الحقيقي يدل على معناه قطعًا بالإجماع.

وهو بين في نفسه لا يفتقر إلى بيان؛ إذ لا إجمال فيه، ولا إشكال، ولا قام بجانبه قرينة قوية من كثرة التأويلات أورثته شبهة في دلالته على معناه، كما رأينا في دلالة العام(٤).

ومن ثم فقد ذهب البزودي إلى أن اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعًا ويقينًا بلا شبهة لما أريد به من الحكم(٥).

---

(١) أصول البزدوي مع كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري (١/ ٣٠-٣١).
(٢) أصول السرخسي (١/ ١٢٥).
(٣) أصول التشريع الإسلامي، للشيخ على حسب الله (ص١٦٠).
(٤) المناهج الأصولية، دكتور فتحي الدريني (ص٥١٥).
(٥) أصول البزودي مع كشف الأسرار (١/ ٧٩).

وذهب شمس الأئمة السرخسي إلى وجوب العمل به فيما هو موضوع له لغة؛ لأنه عامل فيما وضع له، بلا شبهة[١].

والمراد بالقطع هنا ألا يكون اللفظ محتملًا لغير معناه احتمالًا ناشئًا عن دليل، ومن ذلك مثلًا لفظ: (ثلاثة) في قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩]، فهو لفظ خاص، لا يمكن حمله على ما هو أقل أو أكثر من معناه، فدلالته عليه قطعية، لا شبهة فيها[٢].

وهكذا، فدلالة الخاص على معناه دلالة قطعية، لا مجال للظن فيها، ولا يصرف عن معناه الحقيقي الذي وضع له، إلا بدليل[٣].

أما الاحتمال المجرد غير الناشئ عن دليل فهو محض توهم عقلي، أو افتراض ذهني لا عبرة به، ولا يؤثر على قطعية دلالة الخاص[٤].

أنواع الخاص:

ينقسم الخاص باعتبار الحالة والصفة التي يرد فيها إلى نوعين هما: المطلق، والمقيد، فقد يرد الخاص مطلقًا عن التقييد فيكون فردًا شائعًا في جنسه، وقد يرد مقيدًا بقيد من وصف، أو شرط أو نحوهما، فيتحدد شيوعه.

وسنعرض في هذا المبحث للمطلق والمقيد، وحكمهما، وحمل المطلق على المقيد.

أولًا: تعريف المطلق:

عرف الأصوليون المطلق: بتعريفات متعددة، تنتهي كلها إلى أن المطلق هو: «اللفظ الدال على فرض شائع في جنسه غير مقيد لفظًا بأي قيد يحد من انتشاره».

فعرفه الآمدي بأنه: «اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه»[٥].

---

(١) أصول السرخسي (١/ ١٢٨).
(٢) في التفسير الفقهي، د. محمد قاسم المنسي (ص١٦٥).
(٣) أصول التشريع الإسلامي، للشيخ علي حسب الله (ص١٦٠).
(٤) المناهج الأصولية، د. فتحي الدريني (ص٥١٥).
(٥) الإحكام، للآمدي (٣/ ٣).

وعرفه ابن قدامة المقدسي بأنه: «المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه»[١].

وعرفه صاحب مسلم الثبوت بأنه: «ما دل على فرد ما منتشر»[٢].

كما عرفه الشيخ علي حسب الله بأنه: «لفظ خاص لم يقيد بقيد لفظي يقلل شيوعه، كقوله: حيوان، وطائر، ومصري، وتلميذ وكتاب؛ فإنها ألفاظ وضع كل منها للدلالة على فرد واحد شائع في جنسه»[٣].

وهكذا يمكن أن نقول: إن المطلق هو اللفظ الذي جاء خاليًا من أي قيد أو صفة تقلل شيوعه في الاستعمال، ومن ذلك مثلًا لفظ: (رقبة) في قوله تعالى: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ﴾ [البلد: ١٣]، فهو لفظ خاص مطلق؛ لأنه تناول واحدًا غير معين ولا محصور، فأي رقبة وأي عدد بأي صفة تندرج كلها تحت هذه اللفظة[٤].

ثانيًا: المقـــيد:

أما المقيد فهو: ما يقابل المطلق؛ لأنه إذا كان المطلق يدل على الشيوع، فإن المقيد يقلل من هذا الشيوع، وقد عرفه الأصوليون أيضًا بتعاريف تفيد هذا المعنى.

فعرفه الآمدي بأنه على نوعين: «ما كان من الألفاظ الدالة على مدلول معين، كزيد وعمرو وهذا الرجل ونحوه. وما كان من الألفاظ دالًّا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه، كقولك: «دينار مصري، ودرهم مكي» وهذا النوع من المقيد وإن كان مطلقًا في جنسه من حيث هو دينار مصري، ودرهم مكي غير أنه مقيد بالنسبة إلى مطلق الدينار والدرهم، فهو مطلق من وجه، ومقيد من وجه»[٥].

وعرفه ابن قدامة بأنه: «اللفظ المتناول لمعين، أو لغير معين موصوف بأمر زائد على

---

(١) روضة الناظر، لابن قدامة (ص١٣٦).
(٢) راجع: مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (١/ ٣٦٠).
(٣) أصول التشريع الإسلامي (ص١٧٧).
(٤) في التفسير الفقهي، د. محمد قاسم المنسي (ص١٦٦).
(٥) الإحكام، للآمدي (٣/ ٣-٤).

الحقيقة الشاملة لجنسه»[١].

وعرفه صاحب مسلم الثبوت بأنه: «ما خرج عن الانتشار بوجه ما»[٢].

كما عرفه الشيخ علي حسب الله بأنه: «لفظ خاص قيد بقيد لفظي يقلل شيوعه، كقولك: حيوان عاقل، ومصري مسلم... فقد قيد الخاص هنا بما يقلل شيوعه، ويقصره على بعض أنواعه»[٣].

ويمثل للمقيد بقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، فالمراد: تحرير رقبة موصوفة بالإيمان، فلا يجدي مطلق الرقبة؛ للخروج من عهدة التكليف.

ويمثل أيضًا بقوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢]، فقد قيد لفظ الشهرين بمتتابعين، فإذا صام المكفر شهرين خاليين من وصف التتابع لم يكن قائمًا بما أمره الله به، ويمثل أيضًا بقوله تعالى: ﴿أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ [الأنعام: ١٤٥]، فقد قيد الدم المحرم أكله بالمسفوح، فلا يحرم أكل غيره مما خلا عن الوصف.

ثالثًا: حكم المطلق:

إذا ورد اللفظ المطلق في نص تشريعي، ولم يرد بعينه مقيدًا في نص تشريعي آخر، أو لم يقم دليل على تقييده نصًا أو دلالة؛ فإنه يعمل بهذا اللفظ على إطلاقه، كما ورد، دون تغيير، أو تأويل؛ لأنه لفظ خاص يدل على معناه قطعًا، ومثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣]، فالنص الكريم يدل بعبارته فيما يدل عليه النص من المحرمات على تحريم أم الزوجة مطلقًا دون قيد بالدخول بالزوجة البنت.

ومقتضى هذا أن مجرد العقد على البنت يحرم الأم، ولا يشترط الدخول بالبنت

---

(١) روضة الناظر، لابن قدامة (ص١٣٦).

(٢) مسلم الثبوت (١/ ٣٦٠).

(٣) أصول التشريع الإسلامي (ص١٧٧).

لتحرم أمها؛ لأن نص الآية الكريمة جاء مطلقًا: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾؛ إذ لم يقترن بقيد لفظي زائد، مثل: ﴿ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾، ولم يرد هذا النص المحرم لأمهات الزوجات مقيدًا في موضع آخر، فوجب إجراؤه على إطلاقه.

وقد ذهب مفسرو آيات الأحكام إلى ذلك في تفسيرهم للآية:

فالجصاص الحنفي ذهب إلى أن شرط الدخول في الآية مقصور على الربائب دون أمهات النساء؛ وذلك لأن قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾، جملة مكتفية بنفسها من غير حاجة إلى حملها على جملة أخرى، ويقتضي هذا تحريم أمهات النساء مع وجود الدخول وعدمه، كما تقتضي أن مجرد العقد على البنت يحرم الأم، ولا يشترط الدخول بالبنت لتحرم الأم(١).

أما ابن العربي المالكي فذهب إلى أن كل واحد من الموصوفين قد انقطع عن صاحبه، وخرج منه بوصفه، فإنه قال: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾، ثم قال بعده: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ﴾، فوصف وكرر، وذلك الوصف لا يصح أن يرجع إلى الأمهات، وهو قوله: ﴿ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾، فالوصف الذي يتلوه يتبعه، ولا يرجع إلى الأول؛ لبعده منه وانقطاعه عنه.

وينتهي ابن العربي إلى أن الشرط إنما هو في الربائب فقط(٢).

وقد ذهب كل من الكيا الهراسي الشافعي والمقداد السيوري الاثني عشري إلى ذلك أيضًا(٣).

ومثال ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، فإن لفظ: (أيام) ورد الآية مطلقًا بغير قيد يقلل شيوعه كالتتابع وغيره، وليس ثمة نص آخر يحدد ويقيد هذا الإطلاق، ومن ثم فإن الآية تقتضي وجوب

---

(١) أحكام القرآن، للجصاص (٢/ ١٨٣).

(٢) أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٤٨٦).

(٣) انظر: أحكام القرآن، للكيا الهراسي (٢/ ٢٨٩)، وكنز العرفان، للسيوري (٣/ ٤٤-٤٥).

القضاء في أي أيام، سواء أكانت متفرقة، أم متتابعة.

وقد ذهب مفسرو آيات الأحكام إلى ذلك في تفسيرهم للآية:

فأبو بكر الجصاص الحنفي ذكر أن الآية تدلُّ على جواز قضاء رمضان متفرقًا من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن قوله: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، قد أوجب القضاء في أيام منكورة غير معينة، وذلك يقتضي جواز قضائه متفرقًا إن شاء، أو متتابعًا، ومن شرط فيه التتابع فقد خالف ظاهر الآية من وجهين؛ أحدهما: إيجاب صفة زائدة غير مذكورة في اللفظ، وغير جائز الزيادة في النص إلا بنص مثله، ألا ترى أنه لما أطلق الصوم في ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع لم يلزمه التتابع؛ إذ هو غير مذكور فيه، والآخر تخصيصه القضاء في أيام غير معينة، وغير جائز تخصيص العموم إلا بدلالة.

والوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾، فكل ما كان أيسر عليه فقد اقتضى الظاهر جواز فعله، وفي إيجاب التتابع نفي اليسر وإثبات العسر، وذلك منتفٍ بظاهر الآية.

والوجه الثالث: قوله تعالى: ﴿وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ﴾، ولتكملوا العدة يعني -والله أعلم- قضاء عدد الأيام التي أفطر فيها، وكذلك روي عن الضحاك وعبد الله بن زيد ابن أسلم فأخبر الله أن الذي يريده منا إكمال عدد ما أفطر، فغير سائغ لأحد أن يشترط فيه غير هذا المعنى، لما فيه من الزيادة في حكم الآية[1].

وابن العربي المالكي: ذهب إلى أن التتابع قد وجب في شهر رمضان، لكونه معينًا، أما في القضاء فقد عدم التعيين، وجاز بكل حال، كما ذهب إلى أن الآية تقتضي وجوب القضاء من غير تعيين لزمان، وذلك لا ينافي التراخي، فإن اللفظ مسترسل على الأزمنة، لا يختص ببعضها دون بعض، ثم استدل بما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت:

(١) أحكام القرآن، للجصاص (١/ ٢٨٨).

«إن كان ليكون عليَّ الصوم من رمضان، فما أستطيع قضاءه إلا في شعبان؛ للشغل برسول الله ﷺ[١]، فكانت تصوم بصيامه؛ إذ كان صومه ﷺ أكثر ما كان في شعبان»[٢].

وأما الكيا الهراسي الشافعي: فقد ذكر أن الآية تدل على جواز القضاء متتابعة ومتفرقًا؛ لأن لفظة الأيام جاءت نكرة، فإذا فرق فقد أتى بها اقتضاه الأمر، كما تدل على جواز التأخير من غير أن يتحدد بوقت، وهو كالأمر المطلق الذي لا يتقيد بوقت، ويجوز مفرقًا ومجموعًا.

كما ذكر الكيا الهراسي أن الإمام الشافعي رأى تقييد إذا دخل رمضان آخر فَدَى عن كل يوم بمد، ورواه عن ابن عباس وابن عمر.

وعقب على ذلك بأن اللفظ قد تناول الأوقات، فلا يجوز أن يكون قد أوجب القضاء على قوم، والفدية على آخرين، بل يقتضي أن يكون الحكم في الكل واحدًا، وغاية قول الصحابي على خلاف القياس أن يتوهم فيه توقيف، مع احتمال كون احتجاجه بالتوقيف فاسدًا وغلطًا، فظهور هذا من كتاب الله تعالى أولى بالاعتبار والاتباع[٣].

وقد ذكر الثلائي الزيدي: اختلاف الفقهاء في القضاء هل يكون متتابعًا أو لا؟ ثم رجح أن يكون الأمر على التخيير بين التفريق والمتابعة، واحتج لذلك بقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، فالآية لم تشترط التتابع[٤].

والمقداد السيوري الاثنا عشري ذكر أيضًا أن الفقهاء اختلفوا في القضاء هل يكون متتابعًا أو لَا؟ فقال بعضهم بتتابعه، وروي عن علي والشعبي وعن ابن عمر أنه يقضي ما فات متتابعًا، وقرأ أبي: أخر متتابعات.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب: قضاء رمضان (١/ ٣٤٤).
(٢) أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ١١٢-١١٣).
(٣) أحكام القرآن، للكيا الهراسي (١/ ٦٦-٦٧).
(٤) الثمرات اليانعة والأحكام الواضحة القاطعة، مرجع سابق (ص٣٤٧-٣٤٩).

وقد رجح المقداد السيوري أن يكون الأمر على التخيير بين التفريق والمتابعة؛ لعدم دلالة اللفظ عليه، وأما القراءة المذكورة فهي شاذّة عنده.

ثم ذكر أن هذا الحكم، وهو وجوب القضاء، مخصوص عند أكثر علماء الإمامية بمن لم يستمرَّ مرضه إلى رمضانَ آخر، أما من استمرَّ به المرض، فإنه يسقط عنه القضاء، ويكفي عن الأول كل يوم بمد، كما دلت عليه الروايات[1].

أما إذا قام الدليل على تقييد المطلق فإن مدلوله يصبح مقيدًا، وينتفي عنه ذلك الشيوع في أفراده.

ومن المطلق الذي قام الدليل على تقييده كلمة: (وصية) التي وردت مطلقة في النص القرآني، ثم جاءت السنة النبوية فقيدتها.

فلفظ: (وصية) في قوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ﴾ [النساء: ١١]، لفظ مطلق، يشمل القليل والكثير من التركة، بل يصدق عليها جميعًا لو أوصى بها، والأصل أن يجري هذا اللفظ على إطلاقه لولا أن ورد من المشرع نفسه دليل على أن المراد بهذا الإطلاق التقييد بالثلث، فصرفه عن معناه الذي يدل عليه قطعًا بالنظر لأصل وضعه اللغوي إلى ما دل عليه الدليل من التقييد بالثلث، وذلك بقوله ﷺ لسعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: **«الثلث والثلث كثير، إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس»**[2]، فتبين أن إطلاق الآية ليس مرادًا للشارع، بل المراد: تقييد الوصية بالثلث.

رابعًا: حكم المقيد:

إن كان من الواجب أن يعمل بالمطلق على إطلاقه حتى يرد ما يقيده، فإن الواجب في المقيد -من باب أولى- أن يعمل به مع تقييده، ولا يصح العدول إلى الإطلاق إلا بقيام دليل يدل على ذلك.

---

(١) كنز العرفان (١/ ١٦٨).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الوصايا، باب: أن تترك ورثتك أغنياء خير من أن يتكففوا الناس (٢/ ١٢٥).

ومن المقيد الذي لم يقم دليل على إطلاقه: قوله تعالى -فيما ورد بشأن كفارة القتل الخطأ-: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢]، ومثله ما ورد في كفارة الظهار، حيث قال تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾ [المجادلة: ٤]، فأوجب النص القرآني صوم الشهرين وقيدهما بأن يكونا متتابعين، فلا يكون من وجبت في حقه كفارة الصيام هذه مؤديًا ما وجب عليه إلا إذا صام شهرين متتابعين، فلا يجزئه صومهما متفرقين، ولو فعل اعتبر كأنه لم يكفر.

ففي الكفارتين المذكورتين: كفارة القتل، وكفارة الظهار، ورد النص بقدر معلوم من المدة الزمنية مقيدًا بوصف التتابع، فيجب العمل بهذا القيد مادام لم يثبت دليل يخرج به المقيد إلى الإطلاق.

وكما لا يجوز الإخلال بالقدر المنصوص عليه وهو الشهران، فكذا لا يجوز الإخلال بالوصف الذي قيدا به وهو التتابع(١).

وقد ذكر شمس الأئمة السرخسي في كتابه: (المبسوط) أن كل صوم في القرآن لم يذكره الله متتابعًا، فللمرء أن يفرقه، وأن ما ذكر متتابعًا فليس له أن يفرقه، ثم قال رحمه الله: «أما المذكور متتابعًا فصوم كفارة القتل، وكفارة الظهار، فإن النص ورد بقدر معلوم مقيدًا بوصف، وكما لا يجوز الإخلال بالقدر المنصوص، فكذا بالوصف المنصوص»(٢).

خامسًا: حمل المطلق على المقيد:

إذا ورد اللفظ مطلقًا في نص، ومقيدًا في نص آخر، فهل يحمل المطلق على المقيد؟ أم يعمل بكل منهما في موضعه؟

ذهب الأصوليون في هذه المسألة إلى أنه إذا ورد اللفظ الخاص مطلقًا في نص، وورد بعينه مقيدًا في نص آخر فهو على وجهين:

---

(١) انظر: فتح القدير، للكمال ابن الهمام (٣/ ٢٣٣).
(٢) المبسوط، للسرخسي (٣/ ٧٥).

الوجه الأول: أن يكون الإطلاق والتقييد في سبب الحكم، والحكم والموضوع متحدين.

وقد وقع اختلاف بين العلماء في هذا الوجه، فذهب الجمهور إلى حمل المطلق على المقيد، وحجتهم في ذلك أن التنافي واقع في هذه الحالة بين الإطلاق والتقييد؛ لأنهما واردان في أمرٍ واحد، والأمر الواحد لا يجوز أن يكون مطلقًا ومقيدًا في آنٍ واحد؛ ولهذا لا بد من جعل المقيد أصلًا يبين به المطلق؛ لأن المطلق ساكت عن القيد، والمقيد ناطق به، فهو أولى أن يكون أصلًا للبيان، وفي عدم حمل المطلق على المقيد وجعل المقيد مبينًا له لا يكون لذكر القيد فائدة، ونصوص الشارع منزهة عن العبث[١].

أما الحنفية فلا يحملون المطلق على المقيد بأن يجعلوا المقيد بيانًا للمطلق، بل يعتبرون كلًّا منهما سببًا للحكم، ويعمل بكل في دائرته وحسب مدلوله، وحجتهم في ذلك أن الأصل هو الالتزام بما جاء عن الشارع في دلالات ألفاظه على الأحكام، فالمطلق على إطلاقه، والمقيد على تقييده؛ لأن كل نص حجة قائمة بذاتها، وتقييده من غير دليل تضييق من غير أمر الشارع، فلا يلزم حمل المطلق على المقيد، إلا إذا كان الأخذ بكل من المطلق والمقيد على حدة مدعاةً للتناقض، بأن يكون هناك تنافٍ بين الإطلاق والتقييد، وحين يكون الإطلاق والتقييد في سبب الحكم لا يقع أيُّ تنافٍ بينهما، فليس ما يمنع أن تتعدد الأسباب لحكم واحد، وهذا الحكم يثبت بأي واحد من هذه الأسباب، كما في انتقال الملك من شخص إلى آخر، فإنه حكم واحد، وله أسباب كثيرة، مثل: البيع والهبة والوصية، فيصح أن يثبت بأي واحد منها[٢].

أ- فقد ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ فرض صدقة الفطر صاعًا من تمر، أو صاعًا من شعير على العبد والحر، والذكر والأنثى، والصغير والكبير من المسلمين، وأمر بها أن تؤدَّى قبل خروج الناس إلى الصلاة[٣].

---

(١) شرح التلويح على التوضيح (١/ ٦٤)، وانظر: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (٢/ ٢٠٣).
(٢) شرح التلويح على التوضيح (١/ ٦٤)، انظر: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (٢/ ٢٠٢).
(٣) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب: فرض صدقة الفطر (١/ ٢٦٣).

ب- وفي رواية أخرى عن عبد الله بن عمر أيضًا: فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر -أو قال رمضان- على الذكر والأنثى، والحر والمملوك صاعًا من تمر، أو صاعًا من شعير، قال: فعدل الناس به نصف صاع من بر على الصغير والكبير[١].

فالموضوع في النصين واحد، وهو: زكاة الفطر، والحكم فيهما واحد أيضًا، وهو: وجوب زكاة الفطر، وجاء الإطلاق والتقييد في سبب الحكم، وهو من يمونه المزكي، فإنه سبب لوجوب صدقة الفطر.

ففي الرواية الأولى جعل سبب وجوب هذه الصدقة من يمونه المزكي من المسلمين، وفي الرواية الثانية جعل سبب الوجوب من يمونه المزكي مطلقًا، سواء أكان من المسلمين، أم لم يكن، فالسبب في الرواية الأولى مقيد بصفة الإسلام، وفي الثانية مطلق، وعلى هذا وقع الاختلاف بين العلماء:

فالحنفية لم يحملوا المطلق على المقيد، بل عملوا بكل منهما، فلم يعتبروا الإسلام سببًا في وجوب صدقة الفطر، فالمسلم وغير المسلم سواء في استحقاق هذه الصدقة عملًا بالمقيد في النص الأول، وبالمطلق في النص الثاني[٢]، بل إن جعفرًا الطحاويَّ من أئمة الحنفية أراد أن يخرج المسألة عن حدود المطلق والمقيد، فحاول الجمع بين الروايتين بأن جعل قيد الإسلام في (من المسلمين) صفة لمخرجي الصدقة، لا للمخرَج عنهم، وهو كما نرى تأويل بعيد يأباه ظاهر الحديث، كما قال الإمام الصنعاني[٣].

أما الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة فقد حملوا المطلق على المقيد، وحكموا بأن زكاة الفطر لا تجب على السيد في أرقائه إلا في الرقيق المسلم[٤].

هذا بالنسبة للوجه الأول وهو: أن يكون الإطلاق والتقييد في سبب الحكم،

---

(١) المرجع السابق، نفس الكتاب والباب (١/ ٢٦٣-٢٦٤).
(٢) شرح التلويح على التوضيح (١/ ٦٤).
(٣) سبل السلام، للصنعاني (٢/ ١٨٧).
(٤) حاشية الدسوقي على الدردير (١/ ٥٠٥)، والمهذب، للشيرازي (١/ ١٦٣)، والمغني، لابن قدامة (٣/ ٥٦).

والحكم والموضوع متحدين.

أما الوجه الثاني وهو: أن يكون الإطلاق والتقييد في نفس الحكم، فله أربع صور، اتفق الأصوليون على ثلاث صور منها، واختلفوا في الصورة الرابعة.

أما الصور التي اتفق فيها الأصوليون بشرط أن يكون الإطلاق والتقييد في نفس الحكم، فهي ما يلي:

أولًا: أن يتحد الحكم والسبب الذي شرع الحكم من أجله:

ومن الأمثلة على ذلك: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣]، فلفظة: (الدم) وردت مطلقة في الآية، لكنها في آية أخرى مقيدة، كما في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، فالدم المحرم هنا جاء مقيدًا بوصف معين، هو أنه دم مسفوح، مما يدل على أن الدم المحرم ليس هو مطلق الدم، بل الدم المسفوح خاصة.

والذي دلنا على هذا هو أن الحكم في النصين واحد هو التحريم، والموضوع واحد هو تناول الدم، والسبب الذي شرع الحكم من أجله واحد هو الضرر الناتج عن تناول الدم، وما دام الحكم واحدًا، والموضوع واحدًا، فلا بد من حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة(١).

وقد ذكر ابن العربي أن العلماء قد حملوا المطلق على المقيد في هذين النصين إجماعًا(٢).

ثانيًا: أن يختلف الحكم والسبب في النصين... وهنا لا يحمل المطلق على المقيد؛ لعدم التعارض، وقد مثلوا ذلك بقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، فالحكم مختلف، والموضوع مختلف، والسبب مختلف؛ لذا فإنه قد يعمل بكل نص في موضعه.

ثالثًا: أن يختلف الحكم ويتحد السبب... وهنا أيضًا لا يحمل المطلق على المقيد، وقد

---

(١) في التفسير الفقهي، د. محمد قاسم المنسي (ص١٧١-١٧٢).
(٢) أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٧٩).

مثلوا لهذه الصورة بقوله تعالى: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، وقوله تعالى: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ﴾ [المائدة: ٦]، فالحكم مختلف؛ لأنه في الآية الأولى وجوب الغسل بالماء، والثانية وجوب المسح بالتراب، لكن السبب متحد، وهو الاستعداد للصلاة، والأيدي في الأولى مقيدة، وفي الثانية مطلقة؛ ولذا يعمل بكل منهما على حدة؛ لعدم التعارض(١).

وأما الصورة التي اختلف فيها الأصوليون فهي: إذا ما اتحد الحكم في النصين واختلف السبب الذي من أجله شرع الحكم.

وقد مثلوا لذلك بقوله تعالى -في كفارة القتل الخطأ-: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـًٔا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤۡمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْۚ﴾ [النساء: ٩٢]، وقوله تعالى -في كفارة الظهار-: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾ [المجادلة: ٣].

وهنا نجد أن الحكم في النصين واحد، وهو وجوب تحرير الرقبة، لكن السبب مختلف؛ إذ هو في الأول: كفارة القتل الخطأ، وفي الثاني كفارة الظهار.

ولذلك اختلف العلماء في حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة.

❁❁❁

---

(١) في التفسير الفقهي، د. محمد قاسم المنسي (ص١٧٤).

أثر اختلاف المفسرين في حمل المطلق على المقيد في مسألة: إذا ما اتحد الحكم في النصين واختلف السبب الذي من أجله شرع الحكم

لقد كان للاختلاف في حمل المطلق على المقيد في الصورة السابقة أثر كبير في الاختلاف في التطبيق عند مفسري آيات الأحكام.

فالجصاص الحنفي ذهب إلى ما ذهب إليه أصحابه من الحنفية الذين لا يحملون المطلق على المقيد في النصين، ويوجبون العمل بكل منهما حيث ورد، ففي كفارة الظهار تجزئ الرقبة الكافرة عملًا بالمطلق الوارد في شأنها، وفي كفارة القتل الخطأ لا تجزئ إلا الرقبة المؤمنة عملًا بالمقيد الوارد في شأنها[١]، قال الجصاص: ظاهر قوله: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾، يقتضي جواز الكافرة، فلم يشترط الإيمان، ولا يجوز قياسها على كفارة القتل؛ لامتناع جواز قياس المنصوص بعضه على بعض؛ ولأن فيه إيجاب زيادة في النص، وذلك عندنا يوجب النسخ[٢].

بينما ذهب الإمام الشافعي في (أحكام القرآن) والإمام أبو بكر بن العربي في كتابه: (أحكام القرآن)، إلى القول بحمل المطلق على المقيد في مثل هذه المسألة، وهو قول جمهور العلماء من الشافعية والمالكية والحنابلة، ووجهة نظر الجمهور في وجوب حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة أنه ما دام قد اتحد الحكم في النصين، فذلك كافٍ في وجوب التوفيق بينهما دفعًا للتنافي؛ لأن كلام المشرع واحد ومنطقه التشريعي متسق في الأحكام، ولا سبيل إلى ذلك إلا بحمل المطلق على المقيد[٣].

قال الإمام الشافعي رحمه الله: «فإذا وجبت كفارة الظهار على الرجل وهو واجد

---

(١) فتح القدير، للكمال ابن الهمام (٣/ ٢٣٤).
(٢) أحكام القرآن، للجصاص (٣/ ٦٣٥).
(٣) المناهج الأصولية، د. فتحي الدريني (ص٥٣٥).

لرقبة، أو ثمنها لم يجزه رقبة على غير دين الإسلام؛ لأن الله ﷻ يقول في كفارة القتل الخطأ ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾، وكان شرط الله تعالى في رقبة القتل؛ إذ كانت كفارة كالدليل -والله تعالى أعلم- على أن لا تجزئ رقبة في الكفارة إلا مؤمنة، فمن أعتق في ظهار رقبة غير مؤمنة فلا يجزئه، وعليه أن يعود فيعتق مؤمنه[(١)]، كما ذهب إلى مثل هذا الإمام ابن العربي في كتابه: (أحكام القرآن)[(٢)].

رأي الباحث:

وأميل إلى قول الجمهور القائل بحمل المطلق على المقيد في مثل هذه المسألة؛ وذلك لأن اتحاد الحكم في النصين يوجب التنسيق بين الحكمين المتحدين في الإطلاق والتقيد، كما أن احتمال تشوف الشارع إلى تحرير الرقبة المؤمنة مرجح -على حد قول الدكتور فتحي الدريني[(٣)].

ومما يمكن أن يدعم هذا الترجيح ما جاء في حديث معاوية بن الحكم السلمي من أنه لما سأل النبي ﷺ عن إعتاق جاريته عن الرقبة التي عليه، فقال لها: **أين الله؟** قالت: في السماء، قال: **من أنا؟** قالت: أنت رسول الله، قال: **اعتقها فإنها مؤمنة**[(٤)]، ولم يستفصله عن سبب الرقبة التي عليه، وتَرْكُ الاستفصال في مقام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال[(٥)].

ويرجع الدكتور فتحي الدريني سبب الخلاف بين أصولي الحنفية والشافعية-في

---

(١) أحكام القرآن، للشافعي (١/ ٢٣٦)، وانظر: كتاب الأم (٥/ ٢٦٦-٢٦٧).
(٢) أحكام القرآن، لابن العربي (٤/ ١٩٤).
(٣) المناهج الأصولية (ص٥٣٦).
(٤) صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: تحريم الكلام في الصلاة، ونسخ ما كان من إباحة (١/ ٣٨١-٣٨٢)، حديث رقم: (٣٣).
(٥) انظر: المغني، لابن قدامة (٧/ ٣٥٩)، ونيل الأوطار، للشوكاني (٦/ ٢٦٠).

هذه الصورة- إلى اختلافهم في الأخذ بمفهوم المخالفة، فيقول: فالحنفية لا يعتدون بمفهوم المخالفة منهجًا لتفسير نصوص الكتاب والسنة، وعلى هذا فالقيد في اجتهادهم لا مفهوم له، فلا يدل المنطوق على حكم آخر مخالف للأول عند انتفاء القيد، وعلى هذا فلا يكون ثمة تنافٍ، أو تعارضٌ بينه وبين المطلق، وإذا انتفى التعارض فلا موجب إذن لحمل المطلق على المقيد، وعلى عكس ذلك الشافعية فقد اعتبروا مفهوم المخالفة حجة، وعلى هذا فالقيد يدل على نفي الحكم عند انتفاء القيد، وثبوت نقيضه عندهم، فيكون هذا الحكم المستفاد عن طريق مفهوم المخالفة منافيًا لحكم المنطوق في النص المطلق ومعارضًا له؛ لأنه حكم شرعي مستفاد عن طريق المفهوم، فوجب إذن حمل المطلق على المقيد رفعًا لهذا التعارض[1].

شروط حمل المطلق على المقيد:

لقد أحاط القائلون بحمل المطلق على المقيد مذهبهم بإطار من الاحتراس والدقة، فاشترطوا للحمل شروطًا أوصلها الشوكاني في كتابه: (إرشاد الفحول) إلى سبعة نذكر أهمها فيما يلي:

الشرط الأول: أن يكون المقيد من باب الصفات، مع ثبوت الذوات في الموضعين، فأما في إثبات أصل الحكم من زيادة أو عدد فلا يحمل أحدهما على الآخر، وهذا كإيجاب غسل الأعضاء الأربعة في الوضوء، مع الاقتصار على عضوين في التيمم، فإن الإجماع منعقد على أنه لا يحمل إطلاق التيمم على تقييد الوضوء، حتى يلزم التيمم في الأربعة الأعضاء؛ لما فيه من إثبات حكم لم يذكر، وحمل المطلق على المقيد يختص بالصفات، كما ذكرنا.

---

(١) المناهج الأصولية (ص٥٣٦-٥٣٧).

الشرط الثاني: أن لا يكون للمطلق إلا أصل واحد بقوله تعالى: ﴿مِّنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ تُوصُونَ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٖۗ﴾ [النساء: ١٢]، مع إطلاق الميراث فيما أطلق فيه، فيكون ما أطلق من المواريث كلها بعد الوصية والدين.

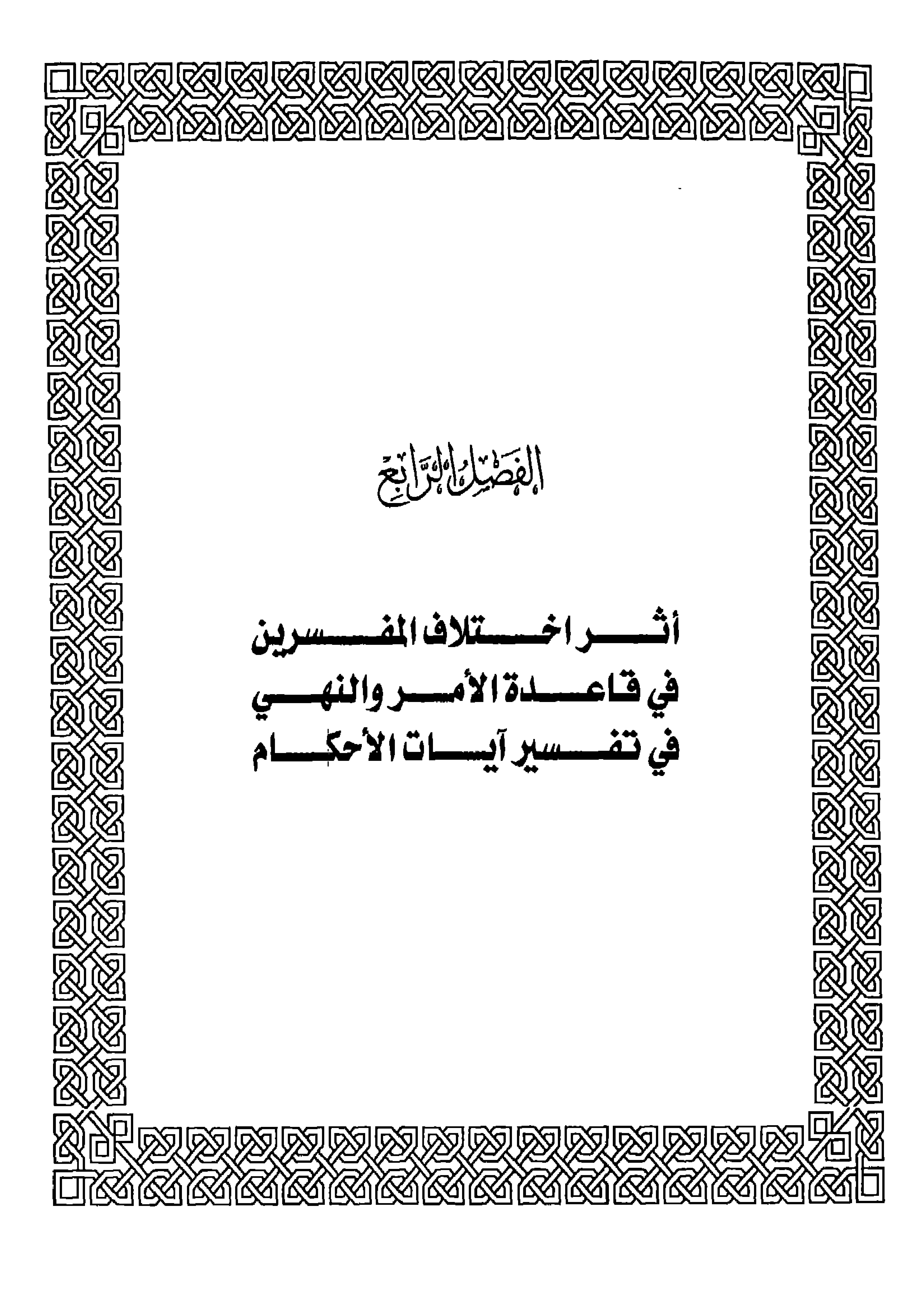
الشرط الثالث: أن يكون المطلق والمقيد على صورة لا يمكن معها الجمع بينهما إلا بالحمل؛ لأن إعمالها ما أمكن أولى من تعطيل ما دلَّ عليه أحدهما.

الشرط الرابع: أن لا يذكر مع المقيد قدر زائد يشعر بأن القيد إنما كان لأجل ذلك القدر الزائد، فإذا كان الأمر كذلك فالمقطوع به عدم جواز الحمل.

الشرط الخامس: أن لا يقوم دليل يمنع من التقييد، فإن قام دليل على ذلك لم يصح حمل المطلق على المقيد[1].

❋❋❋

(١) يراجع في هذا: إرشاد الفحول، للشوكاني (ص١٦٦-١٦٧).



الفَصْلُ الرَّابِع

أثر اختلاف المفسرين في قاعدة الأمر والنهي في تفسير آيات الأحكام

المبحث الأول

الأمر ودلالته على الأحكام

تعريف الأمر:

عرفه الآمدي بأنه: «طلب الفعل على جهة الاستعلاء»[(١)].

أما الجويني فقد عرفه بأنه: «القول المقتضي بنفسه طاعة المأمور بفعل المأمور به»[(٢)].

المعاني التي تستعمل فيها صيغة الأمر:

ذكر بعض الأصوليين أن صيغة الأمر ترد لأكثر من ثلاثين معنى، وبعض هذه المعاني يقترب من بعض، وقد ذكر البيضاوي أنها ترد لستة عشر معنى[(٣)].

وهاك ما ذكره البيضاوي، مع بيان معناها، زيادة عما ذكره في ذلك:

١- **الإيجاب**: مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، فإنه يفيد الوجوب بلا قرينة؛ لكونه حقيقة فيه.

٢- النَّدب: كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۖ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [النور: ٣٣]، فإن كلًّا من الكتابة، وإتيان المال مندوب؛ لأن ذلك يقتضي الثواب مع عدم العقاب على الترك.

٣- الإرشاد: كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوٓا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

والإرشاد يكون لمنافع الدنيا، وإرشادهم إلى الكتابة والاستشهاد عند المداينة رعاية لمصالحهم الدنيوية، ولا يتعلق به ثواب، ولكن المكلف إذا قصد بفعل ما أمر به إرشادًا امتثالَ أمر الشارع أثيب عليه.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ٢٠٤).

(٢) البرهان في أصول الفقه، للجويني (١/ ٢٠٣).

(٣) انظر: نهاية السول في شرح منهاج الأصول، للبيضاوي (٢/ ٢٤٥-٢٤٦).

والعلاقة بين الوجوب والندب والإرشاد هي: المشابهة المعنوية؛ للاشتراك في الطلب.

٤- **الإباحة**: مثل قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ [البقرة: ١٦٨]، وقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ١٧٢].

فإن الأكل من الطيبات مباح، والعلاقة بين الوجوب والإباحة هي الإذن، وهي مشابهة معنوية أيضًا.

وقد مثل بعضهم بقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الأعراف: ٣١]، للإباحة، ولكن يرى البعض أن الأكل والشرب واجبان؛ لإحياء النفوس ودفع الهلاك.

٥- **التهديد**: مثل قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، فظاهر اللفظ أن المراد التخويف بمعونة القرائن، وليس الإذن بالعمل بما شاءوا، وقد جعل البيضاوي من التهديد الإنذار، كقوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾ [إبراهيم: ٣٠]، فقوله: «قل» أمر بالإبلاغ؛ لأن الإنذار إبلاغ مع تخويف، وقد جعله بعض الأصوليين قسمًا آخر؛ لثبوت الفرق بينهما من غير شك؛ لأن الإنذار يجب أن يكون مقرونًا بالوعيد، والتهديد لا يجب فيه ذلك، بل قد يكون مقرونًا به، وقد لا يكون.

والعلاقة بين التهديد والوجوب هي المضادة؛ لأن المهدد عليه إما حرام، أو مكروه.

٦- **الامتنان**: كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٤٢]، والفرق بين الامتنان والإباحة أن الإباحة مجرد إذن، أما الامتنان فهو إذن مع التذكير باحتياج الخلق إلى الله تعالى؛ لأنه هو الذي رزقهم، والعلاقة بين الامتنان والوجوب هي: المشابهة في الإذن؛ لأن الممنون به لا يكون إلا مأذونًا فيه.

٧- **الإكرام**: كقوله تعالى: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾ [الحجر: ٤٦]، فقوله: «بسلام آمنين» يدل على الإكرام، والعلاقة بين الإكرام والوجوب هي المشابهة في الإذن أيضًا.

٨- **التسخير**: كقوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥]، وقد صاروا كما أراد، والتسخير هو الانتقال إلى حالة ممتهنة؛ إذ التسخير لغة: هو الذلة والامتهان في

العمل، ومنه قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ﴾ [الزخرف: ١٣]، أي: سبحان الذي ذلله لنا لنركبه.

٩- **التكوين**: كقوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٤٧]، والتكوين: هو سرعة الوجود للشيء المعدوم، والعلاقة بين التسخير والتكوين هي المشابهة المعنوية، وهي تَحَتُّمُ وقوعهما، وكذلك العلاقة بينهما وبين الواجب، وقيل: العلاقة بينهما هي الطلب.

١٠- **التعجيز**: كقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، أي: القرآن، والعلاقة بينه وبين الإيجاب هي المضادة؛ لأن التعجيز إنما هو في الممتنعات، والإيجاب في الممكنات.

١١- **الإهانة**: مثل قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]، فإنه للإهانة بقرينة المقام، والوصف بالعزيز استهزاء بهم.

١٢- **الاحتقار**: كقوله تعالى عن موسى يخاطب السحرة: ﴿أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ [يونس: ٨٠]، يعني: أن السحر في مقابلة المعجزة حقير.

والفرق بين الاحتقار والإهانة أن الإهانة تكون بالقول، أو بالفعل، أو بترك القول، أو بترك الفعل، دون مجرد الاعتقاد، والاحتقار إما مختص بمجرد الاعتقاد، أو لا بد فيه من الاعتقاد بدليل أن من اعتقد في شيء أنه لا يعبأ به، يقال: إنه احتقره، ولا يقال: أهانه، ما لم يصدر منه قول أو فعل ينبئ عن ذلك.

١٣- **التسوية**: كقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطور: ١٦]، أي: أن الصبر وعدمه سيان في عدم الفائدة والجدوى.

والفرق بين التسوية والإباحة أن المخاطب في التسوية كان يتوهم رجحان أحد الطرفين على الآخر، فدفع بالتسوية، والمخاطب في الإباحة كان يتوهم أنه ليس له الإتيان بالفعل، فأبيح له.

١٤- الدعاء: كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾ [الأعراف: ٨٩]، والعلاقة فيه هي الطلب.

١٥- التمني: كقوله تعالى: ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف: ٧٧]؛ لأن التمني مختص بالمستحيل دون الرجاء؛ لأنه مختص بالممكن.

١٦- الخبر: أي: ورود صيغة الأمر بمعنى الخبر، مثل قوله ﷺ: «إذا لم تستحِ فاصنع ما شئت»[(١)]، أي: صنعت ما شئت، وقيل: المعنى: إذا لم تستحِ من شيء لكونه جائزًا فاصنعه؛ إذ الحرام يُسْتَحْيَا منه بخلاف الجائز، وقيل: إذا أردت أن تصنع شيئًا فانظر فيه، فإذا استحييت لو اطلع عليه غيرك فلا تفعله، وإذا لم تستح منه فاصنع ما شئت.

هذا، وقد يستعمل الخبر، ويراد به الطلب، مثل قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]؛ لأن الخبر إذا أريد به الأمر كأنه نزل المأمور به منزلة الواقع.

والعلاقة بين الخبر المراد به الطلب، وبين الطلب نفسه اشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل.

وقد يأتي الخبر مرادًا به النهي كقوله ﷺ: «لا تنكحُ المرأةُ المرأةَ ولا المرأةُ نفسَها»[(٢)]، فإنه ورد فيه (تنكحُ) بضم الحاء، فدل على أن صيغته صيغة خبر، ولو كانت صيغته صيغة نهي لكان مجزومًا مكسورًا على أصل التقاء الساكنين.

والعلاقة بين النهي والخبر أن الخبر يدل على عدم الفعل، والنهي كذلك، ومجيء الخبر بمعنى النهي والأمر مما لا دخل فيه في مدلولات الأمر، لكنه ذكر استطرادًا عند الأصوليين.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب: إذا لم تستح فاصنع ما شئت (٤/ ١٦٨).

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي (١/ ٦٠٦)، حديث رقم: (١٨٨٢).

دلالة الأمر:

لقد حملت إلينا كتب أصول الفقه عددًا من المذاهب في مسألة دلالة الأمر، نعرض لأهمها، ثم نرجح ما نختار فيما يلي:

الأول: ما ذهب إليه الجمهور، وهو أن الأمر يدل على الوجوب حقيقة، ولا ينصرف إلى غيره إلا بقرينة، وقد ذكر الآمدي أنه مذهب الشافعي والفقهاء وجماعة من المتكلمين كأبي الحسين البصري، وهو قول الجبائي في أحد قوليه(١).

الثاني: هو أن الأمر حقيقة في الندب، وهو مذهب أبي هاشم وعامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء، وهو منقول أيضًا عن الشافعي(٢).

الثالث: هو أنه مشترك اشتراكًا لفظيًّا بين الوجوب والندب، وهو منقول عن الشافعي(٣).

الرابع: هو أنه موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو الطلب، وهذا القول نسبه المحلي إلى أبي منصور الماتريدي من الحنفية(٤).

الخامس: التوقف حتى يقوم ما يدل على المراد منه، وعزى الآمدي هذا القول للأشعري ومن تابعه من أصحابه، كالقاضي أبي بكر والغزالي وغيرهما(٥).

السادس: هو أنه موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب والإباحة، وهو الإذن برفع الحرج عن الفعل، وعلى هذا فموجب الأمر حينئذ واحد، وهو الإذن فهو حقيقة فيه(٦).

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٢/ ١٠).
(٢) المرجع السابق (٢/ ١٠).
(٣) جمع الجوامع مع شرحه للمحلي، وحاشية البناني (١/ ٢٩١).
(٤) المرجع السابق (١/ ٢٩١).
(٥) الإحكام، للآمدي، وانظر: المستصفى، للغزالي (١/ ٤٢٦).
(٦) إرشاد الفحول (ص٨٩).

هذه أشهر الأقوال في دلالة الأمر.

والذي أميل إليه هو مذهب الجمهور القائل بأن الأمر إذا ورد على إطلاقه بغير قرينة توجب صرفه عن دلالته فهو على الوجوب.

ويشهد لرأي الجمهور ما يلي[1]:

أولًا: معنى الوجوب متبادر عند الإطلاق، والتبادر أمارة الحقيقة اللغوية؛ لأن المجاز لا بد له من علاقة وقرينة لتدل عليه؛ ولذا لا يتبادر المعنى المجازي منها عند الإطلاق.

فصيغة الأمر المطلق وما في معناها حقيقة في الوجوب لغة، مجاز في غيره، والمجاز عارض على أصل الحقيقة اللغوية.

ثانيًا: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، فقد دلت الآية الكريمة بعبارتها على أن المخالفة عن أمر الله تعالى معصية تستوجب العذاب الأليم، ولولا أن الأمر يفيد الوجوب لما كان تركه معصية.

ثالثًا: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، فقد دلت الآية الكريمة بعبارتها على أنه ليس لمؤمن ولا مؤمنة حرية الاختيار بين الفعل والترك فيما قضى الله تعالى به من أمر، بل يجب أن يلتزموا به، ويعملوا بمقتضاه، وهذا هو الوجوب.

رابعًا: استدلال السلف من الصحابة بصيغة الأمر المطلق على الوجوب، فكان إجماعًا، ولابد أن يكون فهمهم هذا مستندًا إلى وضع لغوي.

على أنه مما يجب التنبيه عليه أن جمهور الفقهاء وإن كانوا قد اتفقوا على أن مقتضى الأمر الوجوب، فإنا نجدهم قد اختلفوا في الحكم المأخوذ من النصوص نظرًا لما يكتنف هذه النصوص من قرائن، يعتبرها البعض صارفة للأمر عن الوجوب، ولا يراها البعض الآخر كذلك.

---

(١) يراجع في هذا: المناهج الأصولية، د. فتحي الدريني (ص٥٥٢).

من آثار اختلاف المفسرين في دلالة الأمر

لقد ترتب على الاختلاف في الحكم المأخوذ من النصوص نتيجة للاختلاف في القرينة اختلاف في التطبيق عند مفسري آيات الأحكام، وهذا ما نجده عند الجصاص الحنفي الذي ذهب إلى أن الأمر في قوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٦]، يدل على الوجوب ومقتضى ذلك أن المتعة تكون واجبة للمطلقة قبل الدخول، ولم يُسَمِّ لها مهرًا، ومما يدل على أنها واجبة أنها لو لم تكن كذلك لم تكن مقدرة بحال الرجل، فلما قال تعالى: ﴿عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٦]، دل على ا الوجوب؛ إذ ما ليس بواجب غير معتبر بحال الرجل؛ إذ له أن يفعل ما شاء منه في حال اليسار والإعسار، فلما قدرها بحال الرجل، ولم يطلقها فيخير الرجل فيها دل على وجوبها(١).

أما ابن العربي فذكر أن مذهب علماء المالكية أنها غير واجبة، واستندوا في ذلك إلى أن الله تعالى قال فيها: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾، ولو كانت واجبة لأطلقها على الخلق أجمعين، فتعليقها بالإحسان يدل على أنها مستحبة، لا واجبة، لكنه أشار إلى الحكمة من إيجاب المتعة.

فقال: إن الله سبحانه وتعالى جعل المتعة للمطلقة قبل المس وقبل الفرض، وجعل نصف الصداق للمطلقة قبل المس وبعد الفرض، والحكمة في ذلك أن الله سبحانه وتعالى قابل المسيس بالمهر الواجب ونصفه بالطلاق قبل المسيس؛ لما لحق الزوجة من رحض العقد، ووصم الحل الحاصل للزوج بالعقد، فإذا طلقها قبل المسيس والفرض ألزمه الله المتعة كفؤًا لهذا المعنى(٢).

وخالف القرطبيُّ المالكيُّ مذهبَ المالكية في هذه المسألة، ورجح رأي الجمهور

---

(١) أحكام القرآن، للجصاص (١/ ٥٨٨).
(٢) أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٢٩٠-٢٩١).

القائل بأن الأمر للوجوب، واستدل على ذلك بأن عمومات الأمر بالإمتاع في قوله: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ﴾، وإضافة الإمتاع إليهن بلام التمليك في قوله: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ﴾، أظهر في الوجوب منه في الندب(١).

وأما الكيا الهراسي الشافعي فقد ذهب إلى أن عموم الأمر بالإمتاع في قوله: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ﴾، وإضافة الإمتاع إليهن بلام التمليك في قوله: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ﴾، يدل على أن المتعة واجبة، كما أن قوله تعالى: ﴿لِلْمُتَّقِينَ﴾، في قوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾، تأكيد لوجوبها؛ لأن كل أحد يجب عليه أن يتقي الله تعالى في الإشراك به ومعاصيه، ويذكر الكيا الهراسي أيضًا أن سبب وجوب المتعة هو الأذى الحاصل بالطلاق(٢).

وذهب الثلائي الزيدي إلى القول بوجوبها، واستدلَّ على ذلك بأمور:

الأول: ظاهر الأمر في قوله: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ﴾.

الثاني: لفظة: (على) فإنها للوجوب.

الثالث: أنه تعالى جعلها على قدر اليسار والإعسار، فجعلها على حد النفقة وهي واجبة(٣).

كما ذهب الأردبيلي الاثنا عشري إلى القول بوجوبها أيضًا(٤).

وأما الشيخ السايس فذهب إلى القول بأن المتعة واجبة؛ لظاهر الأمر في الآية، والحكمة في ذلك أن الله جعل لها المتعة في مقابل ما جعل للمسمى لها من نصف الصداق، وأما قوله تعالى: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾، فهو يبين أن مقتضى الإحسان يوجب ذلك(٥).

---

(١) تفسير القرطبي (١/ ١١١٢).
(٢) أحكام القرآن، للكيا الهراسي (١/ ٢٠٢).
(٣) الجزء الأول من الثمرات اليانعة والأحكام الواضحة القاطعة، مرجع سابق (ص٦٦٢).
(٤) زبدة البيان في أحكام القرآن (ص٥٣٤).
(٥) تفسير آيات الأحكام، للشيخ السايس (١/ ١٥٦-١٥٧).

رأي الباحث في المسألة:

والذي أميل إليه أن الأمر يدل على الوجوب، ما لم توجد قرينة تصرفه إلى الندب أو الاستحباب مثلًا؛ ومن هنا أرى أن المتعة واجبة لظاهر الأمر في الآية، وللحكمة المتعلقة بها شرعًا.

وأتفق مع الدكتور/ محمد قاسم المنسي في قوله: «ولا شك أن المطلقة قبل المس وقبل الفرض، يصيبها أذى نفسي كبير قد يخفف منه حصولها على المتعة التي أوجبها الله؛ لذا يجب إلزام المطلق بدفعها إليها، أما لو تركت المسألة لضمائر الناس، وتقواهم، فإن كثيرًا من النساء لن ينلن هذا الحق، لا سيما مع ذهاب التقوى، وضياعها عند كثير من الناس»[(١)].

هل الأمر يقتضي التكرار أم لا؟

في مسألة: هل الأمر يقتضي التكرار أم لا؟ خلاف بين العلماء، سنقتصر فيه على رأيين[(٢)].

الأول: أن صيغة الأمر المطلق تقتضي الطلب، وتكرار المأمور به طوال العمر أيضًا.

الثاني: أن صيغة الأمر المطلق لا تدل على التكرار، بل لا تدل على الوحدة؛ لأنها موضوعة لمطلق طلب ماهية الفعل وحقيقته.

لكن لما كان من غير الممكن إيجاد المأمور به، وهو الماهية، إلا بفعله مرة واحدة صارت المرة الواحدة من ضروريات إيجاده، أو لوازمه.

لكن المرة الواحدة ليست مدلولًا لصيغة الأمر المجردة، بل من لوازم الامتثال وتحقيق الماهية.

---

(١) في التفسير الفقهي، د. محمد قاسم المنسي (ص١٨١).

(٢) للمزيد من التفاصيل: انظر: شرح العلامة العضد على مختصر المنتهى الأصولي، لابن الحاجب المالكي (٢/ ٨٢)، وما بعدها، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٢/ ٢٢٥)، وما بعدها، وأصول السرخسي (١/ ٢٠)، وما بعدها، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار (١/ ١٢٣)، وما بعدها، والمستصفى، للغزالي (٢/ ٣)، وما بعدها.

أدلة الرأي الأول:

استدلَّ أصحاب الرأي الأول على ما ذهبوا إليه من أن صيغة الأمر تقتضي الطلب وتكرار المأمور به طوال العمر بأدلة منها:

١- أنه لو لم يكن الأمر للتكرار، لما صح الاستثناء منه؛ لاستحالة الاستثناء من المرة الواحدة، ولكن الاستثناء صحيح، فإنك تقول: صم إلا يوم الخميس، وأيضًا لو كان دالًّا على المرة الواحدة لكان قول الأمر لغيره: صل مرة واحدة غير مفيد، ولكان قوله: صل مرارًا تناقضًا.

ويجاب عن ذلك بأنه لو كان دالًّا على التكرار لكان قول الأمر لغيره: صلِّ مرارًا غير مفيد، ولكان قوله: صل مرة واحدة غير مفيد أيضًا.

استدلوا أيضًا بالحديث الذي رواه أبو هريرة ﵁ قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: **«أيها الناس، قد فرض الله عليكم الحج فحجوا»** فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثًا، فقال رسول الله ﷺ: **لو قلت نعم لوجبت، ولما استطعتم**[1].

ووجه الاستدلال: أن السائل لو لم يفهم احتمال التكرار لما كان لسؤاله معنى، ولكان في سؤاله ملومًا.

ويجاب عن ذلك بأن منشأ السؤال لم يكن من فهمه اقتضاءَ صيغة الأمر المطلق للتكرار لغةً، بل منشؤه أنه ظن أن الحج ربما يكون كسائر العبادات حيث شرعت متكررة كالصلاة والصوم والزكاة بتكرر أوقاتها؛ لأن للحج وقتًا في كل عام أيضًا، فبين له الرسول ﷺ أن ذلك لا يُستطاع، وأنه فرض في العمر مرة واحدة.

واستدلوا أيضًا بأن الأمر كالنهي، فإذا كان النهي يفيد تكرار وجوب الانتهاء

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب: فرض الحج مرة في العمر (٢/ ٩٧٥)، حديث رقم: (٤١٢).

والامتناع عن فعل المنهي عنه في كل وقت إجماعًا، فكذلك الأمر.

ويجاب عن ذلك بأن هذا قياس، ولا تثبت اللغة بالقياس، بل بالنقل عن أئمة اللغة(١).

وأيضًا فإن الأمر يقتضي معنى وجوديًّا إيجابيًّا، وهو إيجاد الفعل مستقبلًا بعد أن لم يكن، وهو يصدق بتحقيقه مرة واحدة؛ إذ يعد المأمور ممتثلًا بذلك.

وليس كذلك النهي؛ لأنه يقتضي معنى سلبيًّا عدميًّا، وهو وجوب الكف والامتناع عن الفعل المنهي عنه، وذلك يقتضي تكرار الامتناع في كل وقت وطوال العمر، فكان الامتثال غير مقصور إلا بهذا التكرار الذي يبدأ منذ تشريع النهي حتى يعم جميع الأزمان.

فالقياس إذن مع الفارق(٢).

أدلة الرأي الثاني:

بينما استدل أصحاب الرأي الثاني على ما ذهبوا إليه من أن صيغة الأمر المطلق لا تدل على مطلق الطلب مجردًا عن الوحدة وعن التكرار بقولهم: إن حقيقة الطلب ليس من مفهومها المرة أو التكرار باتفاق أئمة اللغة، فهما أمران زائدان، وإنما يستفاد التكرار من اقتران الطلب أو صيغة الأمر بشرط أو علة أو سبب يتكرر المأمور به بتكراره، فالتكرار إذن من القرينة الخارجية هذه لا من مجرد الصيغة، وذلك كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥]، فيتكرر وجوب الصيام بتكرر شهود شهر رمضان في كل عام، لا بمجرد صيغة الأمر المجردة في قوله: ﴿فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾، وكقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ﴾ [المائدة: ٦]، فيتكرر وجوب الطهارة بتكرر حدوث الجنابة التي هي العلة، وكقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾ [النور: ٢]، فيتكرر وجوب إقامة حد الزنا بتكرر وقوع الجريمة.

---

(١) المناهج الأصولية، د. فتحي الدريني (ص٥٥٥).

(٢) المرجع السابق (ص٥٥٥-٥٥٦).

الرأي الراجح:

والرأي الثاني القائل بأن صيغة الأمر لا تدل إلا على مطلق الطلب مجردًا عن الوحدة أو التكرار هو الرأي الراجح، ويتحقق ذلك بالمرة الواحدة، لكن المرة الواحدة ليست جزءًا من حقيقة الأمر المجرد، بل من لوازمه، فإذا قامت قرينة تشعر بإرادة التكرار، مثل: العلة أو الشرط أو السبب جنحنا إلى التكرار لهذه القرينة، وإلا اقتصرنا عند تفسير النص على أقل ما يتحقق به وجود المأمور به.

فليس التكرار إذن من مفهوم صيغة الأمر المطلق، بل من هذه القرينة الخارجية.

أثر اختلاف المفسرين في مسألة: هل الأمر يقتضي التكرار أم لا؟

من آثار اختلاف المفسرين في مسألة: هل الأمر يقتضي التكرار أم لا؟

اختلافهم في حكم الصلاة بتيمم واحد عددًا من الفرائض.

فذهب الجصاص الحنفي إلى ما ذهب إليه الأحناف من أن المتيمم يصلي بتيممه ما شاء من الفرائض والنوافل، ولا ينقض التيمم إلا بما ينتقض به الوضوء أو برؤية الماء[1].

بينما ذهب القرطبي المالكي إلى ما ذهب إليه أصحابه من المالكية القائلين بأن المتيمم لا يصلي إلا فريضة واحدة، وله أن يصلي ما شاء من النوافل، ونقل قول الإمام مالك رحمه الله: «يتيمم لكل فريضة؛ لأن عليه أن يبتغي الماء لكل صلاة، فمن ابتغى الماء فلم يجده فإنه يتيمم»[2].

وذهب الفخر الرازي الشافعي إلى ما قاله الإمام الشافعي رحمه الله من أنه لا يجمع بالتيمم بين فرضين، وإن لم يحدث، كما في الوضوء[3].

ودليل الجميع: قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ

---

(١) أحكام القرآن، للجصاص (٢/ ٥٣٨).
(٢) تفسير القرطبي (٢/ ١٨٩٩).
(٣) تفسير الفخر الرازي (٥/ ٦١١).

وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ﴾ [المائدة: ٦].

فمن ذهب إلى أن الأمر لا يقتضي التكرار لم يوجب التيمم لكل فريضة، كما لم يوجب الوضوء لكل فريضة أيضًا.

ومن ذهب إلى أنه يقتضي التكرار وخاصة إذا كان معلقًا بشرط أوجب تكرار الوضوء والتيمم لكل فريضة، إلا أنه ادعى أن الأمر بتكرار الوضوء قد نسخ، فبقي التكرار في التيمم قائمًا، أو أن السنة قد أخرجت المتوضئ ما لم يحدث، فلم توجب عليه تكرارًا.

وقد رجح الإمام الطبري الرأي القائل بأن المتيمم لا يصلي إلا فرضية واحدة وله أن يصلي ما شاء من النوافل، فقال بعد أن عرض القولين السابقين: «وأولى القولين في ذلك عندنا بالصواب، قول من قال: «يتيمم المصلي لكل صلاة لزمه طلب الماء للتطهر لها فرضًا»؛ لأن الله جل ثناؤه أمر كل قائم إلى الصلاة بالتطهر بالماء، فإن لم يجد الماء فالتيمم، ثم أخرج القائمَ إلى الصلاة من كان قد تقدم من قيامه إليها الوضوء بالماء سنة رسول الله ﷺ، إلا أن يكون قد أحدث حدثًا ينقض طهارته، فيسقط فرض الوضوء عنه بالسنة. وأما القائم إليها وقد تقدم قيامه إليها بالتيمم لصلاة قبلها، ففرض التيمم له لازم بظاهر التنزيل، بعد طلبه الماء إذا أعوزه»[(١)].

رأي الباحث:

وأميل إلى رأي الإمامين مالك والشافعي رحمهما الله في هذه المسألة وهو الرأي القائل بأن المتيمم لا يصلي إلا فريضة واحدة، وله أن يصلي ما شاء من النوافل.

وأرجح ما ذهب إليه الأئمة الطبري والقرطبي والفخر الرازي في هذه المسألة؛ وذلك لما يلي:

(١) تفسير الطبري (٥/ ٧٣-٧٤).

أن ظاهر آية سورة المائدة يقتضي الأمر بكل وضوء عند كل صلاة إن وجد الماء، وبالتيمم إن فقد الماء، وإنما ترك العمل به في الوضوء؛ لفعل رسول الله ﷺ فيبقى في التيمم على مقتضى ظاهر الآية.

أن الله ﷻ أوجب على كل قائم إلى الصلاة طلب الماء، وأوجب عند عدمه التيمم لاستباحة الصلاة قبل خروج الوقت، فهي طهارة ضرورة ناقصة بدليل إجماع المسلمين عن بطلانها بوجود الماء، وإن لم يحدث، وليس كذلك الطهارة بالماء.

هل الأمر يقتضي الفور أم التراخي؟

سبق أن ذكرت في مسألة: هل الأمر يقتضي التكرار أم لا؟ أن الرأي المختار في المسألة هو: أن صيغة الأمر لا تدل إلا على مطلق الطلب مجردًا عن الوحدة أو التكرار، وإنما التكرار يكون عن طريق القرائن الخارجية الدالة عليه، وفي مسألة: هل يقتضي الأمر الفور أم التراخي؟ نعود للاحتكام إلى القرائن الخارجية أيضًا، فصيغة الأمر المجرد لا تدل على الفور أو التراخي، وإنما تدل على مطلق الطلب فقط؛ لأن الفور أو التراخي أمران زائدان عن حقيقة صيغة الأمر المطلق لغة؛ إذ الأمر المطلق يقتضي طلب إيجاد المأمور به مستقبلًا بقطع النظر عن الفورية أو التراخي، فإذا اقترن بالصيغة ما يدل على الفورية وجب إيجاد حقيقة المأمور به في الحال، وهذا بالإجماع، بأن كان الأمر مقيدًا بوقت ضيق يفوت الأداء بفواته؛ لأنه لا يسع غيره كصيام شهر رمضان مثلًا، أو كانت دلالة الحال تقتضي الفورية كالأمر بإنقاذ غريق، أو إطفاء حريق.

على أن المبادرة إلى الامتثال مندوب إليها؛ لقوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [المائدة: ٤٨]، أي: ابتدروها، ولقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ولا شك أن أوامر الشارع الحكيم سبب المغفرة، وأنها يتعلق بها الخير والمصلحة للعباد، فالمسارعة مندوب إليها؛ لهذا الدليل الخارجي، لا بمجرد الصيغة(١).

---

(١) انظر: المناهج الأصولية، د. فتحي الدريني (ص٥٥٧)، وتفسير النصوص في الفقه الإسلامي، د. محمد أديب صالح (٢/ ٣٥٧-٣٥٩).

أثر اختلاف المفسرين في مسألة: هل الأمر يقتضي الفور أم التراخي؟

كان من آثار اختلاف المفسرين في مسألة: هل الأمر يقتضي الفور، أم التراخي؟ أن الجصاص الحنفي ذهب إلى أن الأمر إذا كان غير مؤقت فهو على الفور؛ ولذلك لم يجز تأخير قضاء رمضان إلى أن يدخل رمضان آخر؛ لأن قضاء رمضان مؤقت بالسنة، ولو لم يكن كذلك لما جاز التأخير في القضاء عن ثاني يوم الفطر؛ إذ غير جائز أن يلحقه التفريط بالتأخير من غير علم منه بآخر وقت وجوب الفرض الذي لا يجوز تأخيره عنه، كما لا يجوز ورود العبادة بفرض مجهول عند المأمور، ثم يلحقه التعنيف واللوم بتركه قبل البيان، لا فرق بينهما، وإذا كان كذلك ثبت أن تأخير قضاء رمضان مؤقت بمضي السنة فكان ذلك بمنزلة وقت الظهر لما كان أوله وآخره معلومين جاز ورود العبادة بفعلها من أوله إلى آخره، وجاز تأخيرها إلى الوقت الذي يخاف فوتها بتركها؛ لأن آخر وقتها الذي يكون مفرطًا بتأخيرها معلوم[1].

أما ابن العربي المالكي فقد ذهب إلى أن الأمر لا يحكم فيه بفور أو تراخ، ومقتضى ذلك هو إيتاء المأمور به على أي نحو حسب الاستطاعة؛ ولذلك نجده في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، يقول: «إذا وجدت الاستطاعة توجه فرض الحج بلا خلاف إلا أن تعرض له آفة، والآفات أنواع: منها: الغريم يمنعه من الخروج حتى يؤدي الدين، ولا خلاف فيه، ومن كان له أبوان، أو من كان لها من النساء زوج، فاختلف العلماء فيهم، واختلف قول مالك كاختلافهم، والصحيح في الزوج أنه يمنعها، لا سيما إذا قلنا: إن الحج لا يلزم على الفور، وإن قلنا: إنه على الفور فحق الزوج مقدم، وأما الأبوان فإن كانا منعاه لأجل الشوق والوحشة فلا يلتفت إليه، وإن كان خوف الضيعة وعدم العوض في التلطف فلا سبيل له إلى الحج»[2].

---

(١) أحكام القرآن، للجصاص (١/ ٢٨٩-٢٩٠).
(٢) أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٣٧٨).

وأما القرطبي المالكي: فقد ذهب إلى أن القرينة التي تصاحب الأمر هي التي تدل على الفور أو التراخي؛ ولذلك نجده في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، يذهب إلى أن الحج على التراخي، لا على الفور استنادًا على القرائن المأخوذة من الكتاب والسنة، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا﴾ [الحج: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ١٣٣]، أما السنة فحديث ضمام بن ثعلبة السعدي من بني سعد بن بكر قدم على النبي ﷺ فسأله عن الإسلام فذكر الشهادة والصلاة والزكاة والصيام والحج. وقد رواه ابن عباس وأبو هريرة وأنس، وفيها كلها ذكر الحج، وأنه كان مفروضًا، وحديث أنس أحسنها سياقًا وأتمها. واختلف في وقت قدومه؛ فقيل: سنة خمس. وقيل: سنة سبع. وقيل: سنة تسع. ذكره ابن هشام عن أبي عبيدة الواقدي عام الخندق بعد انصراف الأحزاب.

ثم نقل القرطبي قول ابن عبد البر: «ومن الدليل على أن الحج على التراخي إجماع العلماء على ترك تفسيق القادر على الحج إذا أخره العام والعامين ونحوهما، وأنه إذا حج من بعد أعوام من حين استطاعته فقد أدى الحج الواجب عليه في وقته، وليس هو عند الجميع كمن فاتته الصلاة حتى خرج وقتها فقضاها بعد خروج وقتها، ولا كمن فاته صيام رمضان لمرض أو سفر فقضاه، ولا كمن أفسد حجه فقضاه، فلما أجمعوا على أنه لا يقال لمن حج بعد أعوام من وقت استطاعته: أنت قاضٍ لما وجب عليك؛ علمنا أن وقت الحج موسع فيه، وأنه على التراخي، لا على الفور»(١).

والكيا الهراسي الشافعي: ذهب في كتابه: (أحكام القرآن)، إلى القول بأن الأمر المطلق لا يتقيد بوقت، إلا إذا ثبت تقييده بدليل، وبناء على ذلك ذهب إلى جواز تأخير قضاء رمضان من غير أن يتحدد بوقت(٢).

---

(١) تفسير القرطبي (٢/ ١٤٩٢).
(٢) أحكام القرآن، للكيا الهراسي (١/ ٦١).

المبحث الثاني

النهي ودلالته على الأحكام

تعريف النهي:

النهي: طلب الكف عن الفعل على جهة الاستعلاء.

قال الآمدي: اعلم أنه لما كان النهي مقابلًا للأمر، فكل ما قيل في حد الأمر على أصولنا وأصول المعتزلة فقد قيل مقابله في حد النهي(١).

وقال السرخسي: موجب النهي شرعًا لزوم الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه؛ لأنه ضد الأمر، فالنهي لطلب مقتضى الامتناع عن الإيجاب على أبلغ الوجوه، مع بقاء الاختيار للمخاطب فيه، وذلك بوجوب الانتهاء(٢).

أما الجويني فقال: النهي قسم من أقسام الكلام القائم بالنفس، وهو في اقتضاء الانكفاف عن المنهي عنه بمثابة الأمر في اقتضاء المأمور به، والقول في صيغته كالقول في صيغة الأمر(٣).

المعاني التي تستعمل فيها صيغة النهي:

تستعمل صيغة النهي في سبعة معان، ذكرها بعض الأصوليين، وهي:

١- **التحريم**: مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١]، وقوله: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠].

٢- **الكراهة**: كقوله ﷺ: «لا يَمَسَّنَّ أحدُكم ذكرَه بيمينه، وهو يبول»(٤).

٣- **الدعاء**: كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ٢٧٤).

(٢) أصول السرخسي (١/ ٧٨-٧٩).

(٣) البرهان في أصول الفقه، للجويني (١/ ٢٨٣).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب: لا يمسك ذكره بيمينه إذا بال (١/ ٤١).

٤- الإرشاد: كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١١].

٥- التحقير: كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ﴾ [طه: ١٣١].

٦- بيان العاقبة: كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، وقوله: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [إبراهيم: ٤٢].

٧- اليأس: كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَعْتَذِرُوا۟ ٱلْيَوْمَ﴾ [التحريم: ٧](١).

دلالة النهي:

لا خلاف بين الفقهاء في أن النهي يقتضي الفساد، أو البطلان، أو التحريم، ما لم تقم قرينة توجب صرفه عن دلالته.

وفي كون صيغة النهي وضعت أساسًا للتحريم، أم للكراهة، أم لهما معًا، اختلف الأصوليون على ثلاثة آراء:

الأول: أن صيغة النهي المجردة عن القرائن حقيقة في التحريم، وهذا مذهب الجمهور، ولا تدل هذه الصيغة على الكراهة إلا بقرينة.

الثاني: أنها حقيقة في الكراهة، تدل عليها دون قرينة، ولا تدل على التحريم إلا بقرينة.

الثالث: أنها مشتركة بينهما، فيتوقف حتى يترجح المراد بقرينة.

والراجح من هذه الآراء هو مذهب الجمهور، ويدل على ذلك ما يلي:

أولًا: أن المنع أو التحريم المتبادر هو للفعل عند إطلاق صيغة النهي، وما في معناه، والتبادر أمارة الحقيقة.

ثانيًا: أن السلف الصالح كانوا يستدلون على التحريم بصيغة النهي المجردة،

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ٢٧٥)، ونهاية السول في شرح منهاج الأصول، للبيضاوي (٢/ ٢٩٣).

وكذلك من بعدهم من التابعين وتابعيهم، فكان إجماعًا، ولا بد أن يكون فهمهم هذا مستندًا إلى الوضع اللغوي.

ثالثًا: قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ [الحشر: ٧]، يفيد عبارة أن المنهي عنه يجب الامتناع عنه؛ لأن لفظ: ﴿فَٱنتَهُوا۟ ﴾،أمر يفيد وجوب الانتهاء والامتناع، ولا يقصد بالتحريم إلا هذا(١).

أثر اختلاف المفسرين في دلالة النهي

من آثار اختلاف المفسرين في دلالة النهي: ما نراه عند تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [الجمعة: ٩].

فقد ذهب ابن العربي المالكي إلى أنه لا خلاف على تحريم البيع عند النداء لصلاة الجمعة، ولكن اختلف العلماء إذا وقع؛ فقال مالك في المدونة: يفسخ البيع، وقال ابن القاسم: البيع ماضٍ، وقال ابن الماجشون: يفسخ بيع من جرت عادته به، وقال ابن القاسم: إن كان نكاحًا لا يفسخ؛ لأنه نادر، وقال الشافعي: لا يفسخ بكل حال، أما أبو حنيفة فقال بالفسخ على تفصيل قريب من المالكية، واختار ابن العربي أن الصحيح فسخه بكل حال؛ لقوله ﷺ، في الصحيح: «**من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد**»(٢)، ولأن البيع إنما منع للاشتغال به، فكل أمر يشغل عن الجمعة من العقود كلها، فهو حرام شرعًا، مفسوخ ردعًا(٣).

---

(١) المناهج الأصولية، د. فتحي الدريني (١/ ٧١٤-٧١٥).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: إذا اجتهد العامل أو الحاكم فأخطأ خلاف الرسول من غير علم فحكمه مردود لقوله ﷺ: **من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد** (٤/ ٢٦٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب: نقض الأحكام الباطلة، ورد محدثات الأمور (٣/ ١٣٤٣-١٣٤٤)، حديث رقم: (١٨)، عن عائشة رضي الله عنها.

(٣) أحكام القرآن، لابن العربي (٤/ ٢٤٩-٢٥٠).

أما الجصاص الحنفي فقد ذهب إلى أن البيع يقع، وأن النهي عن البيع لم يتعلق بمعنى في نفس العقد، وإنما تعلق بمعنى في غيره وهو الاشتغال عن الصلاة، ومن هنا وجب أن لا يمنع وقوعه وصحته كالبيع في آخر وقت صلاة يخاف فوتها إن اشتغل به، وهو منهي عنه، ولا يمنع ذلك صحته؛ لأن النهي تعلق باشتغاله عن الصلاة، وأيضًا هو مثل: تلقي الجلب، وبيع حاضر لباد، والبيع في الأرض المغصوبة... ونحوها، فكونه منهيًا عنه لا يمنع وقوعه؛ إذ النهي يتعلق بمعنى في غير العقد[١].

وأمّا الكيا الهراسي الشافعي فقد ذهب إلى أن البيع يقع، وذكر أن ما روي عن الإمام مالك من إبطال البيع فاسد[٢].

وذهب صاحب نيل المرام إلى أن المراد بالآية هو ترك المعاملة به، ويلحق به سائر المعاملات، قال الحسن: إذا أذن المؤذن يوم الجمعة لم يحلَّ الشراء والبيع، والإشارة بقوله: «ذلكم» إلى السعي إلى ذكر الله وترك البيع[٣].

رأي الباحث في المسألة:

والذي يبدو لي أن النهي في الآية يفيد الكراهة، لا التحريم؛ وذلك لوجود القرينة التي تدل على صرف النهي عن التحريم إلى الكراهة، وهي أن النهي عن البيع ليس لذاته، وإنما هو للخوف من الاشتغال بالبيع عن أداء الواجب وهو الصلاة، ومن ثم فإذا وقع البيع في ذلك الوقت فإنه يكون صحيحًا؛ لأن النهي عن البيع في وقت النداء للصلاة لا يتعلق -كما قال الجصاص- بمعنى في نفس العقد، إنما تعلق بمعنى آخر، وهو الانشغال عن الصلاة[٤].

---

(١) أحكام القرآن، للجصاص (٣/ ٦٧٠-٦٧١).
(٢) أحكام القرآن، للجصاص (٤/ ٤١٦).
(٣) نيل المرام (ص ٥٣٢).
(٤) انظر: في التفسير الفقهي، للدكتور محمد قاسم المنسي (ص١٨٦).

ملحق رقـــــم (١)

يتناول نص قرار المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي في دورته العاشرة المنعقدة في سنة ١٤٠٨هـ بشأن موضوع الخلاف الفقهي بين المذاهب والتعصب المذهبي من بعض أتباعها

الحمد لله، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصبحه وسلم:

أما بعـــد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته العاشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ٢٤ صفر ١٤٠٨ هـ، الموافق ١٧ أكتوبر ١٩٨٧ م، إلى يوم الأربعاء ٢٨ صفر ١٤٠٨ هـ، الموافق ٢١ أكتوبر ١٩٨٧ م، قد نظر في موضوع الخلاف الفقهي بين المذاهب المتبعة، وفي التعصب الممقوت من بعض أتباع المذاهب لمذهبهم تعصبًا يخرج عن حدود الاعتدال، ويصل بأصحابه إلى الطعن في المذاهب الأخرى وعلمائها.

واستعرض المجلس المشكلات التي تقع في عقول الناشئة العصرية وتصوراتهم حول اختلاف المذاهب الذي لا يعرفون مبناه ومعناه، فيوحي إليهم المضللون بأنه ما دام الشرع الإسلامي واحدًا، وأصوله من القرآن العظيم والسنة النبوية الثابتة متحدة أيضًا، فلماذا اختلاف المذاهب؟ ولم لا توحد حتى يصبح المسلمون أمام مذهب واحد، وفهم واحد لأحكام الشريعة؟

كما استعرض المجلس أيضًا أمر العصبية المذهبية والمشكلات التي تنشأ عنها، ولا سيما بين أتباع بعض الاتجاهات الحديثة اليوم في عصرنا هذا، حيث يدعو أصحابها إلى خط اجتهادي جديد، ويطعنون في المذاهب القائمة التي تلقتها الأمة بالقبول من أقدم العصور الإسلامية، ويطعنون في أئمتها أو بعضهم ضلالًا، ويوقعون الفتنة بين الناس.

وبعد المداولة في هذا الموضوع ووقائعه وملابساته ونتائجه في التضليل والفتنة، قرر المجمع الفقهي توجيه البيان التالي إلى كلا الفريقين المضللين والمتعصبين تنبيهًا وتبصيرًا:

أولًا: حول اختلاف المذاهب:

إن اختلاف المذاهب الفكرية القائم في البلاد الإسلامية نوعان:

أ- اختلاف في المذاهب الاعتقادية. ب- اختلاف في المذاهب الفقهية.

فأما الأول: وهو الاختلاف الاعتقادي، فهو في الواقع مصيبة جرت إلى كوارث في البلاد الإسلامية، وشقت صفوف المسلمين، وفرقت كلمتهم، وهي مما يؤسف له، ويجب أن لا يكون، وأن تجميع الأمة على مذهب أهل السنة والجماعة الذي يمثل الفكر الإسلامي السليم في عهد رسول الله ﷺ وعهد الخلافة الراشدة التي أعلن الرسول أنها امتداد لسنته بقوله: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ»[(١)].

وأما الثاني: وهو اختلاف المذاهب الفقهية في بعض المسائل، فله أسباب علمية اقتضته، ولله سبحانه في ذلك حكمة بالغة، ومنها: الرحمة بعباده، وتوسيع مجال استنباط الأحكام من النصوص، ثم هي بعد ذلك نعمة وثروة فقهية تشريعية تجعل الأمة الإسلامية في سعة من أمر دينها وشريعتها، فلا تنحصر في تطبيق شرعي واحد حصرًا لا مناصَ لها منه إلى غيره، بل إذا ضاق بالأمة مذهب أحد الأئمة الفقهاء في وقت ما، أو في أمر ما، وجدت في المذهب الآخر سعة ورفقًا ويسرًا، سواء أكان ذلك في شئون العبادة، أم في المعاملات وشئون الأسرة والقضاء والجنايات على ضوء الأدلة الشرعية.

فهذا النوع الثاني من اختلاف المذاهب، وهو الاختلاف الفقهي ليس نقيصة ولا تناقضًا في ديننا، ولا يمكن أن لا يكون، فلا يوجد أمة فيها نظام تشريعي كامل بفقهه واجتهاده ليس فيها هذا الاختلاف الفقهي الاجتهادي.

فالواقع أن هذا الاختلاف لا يمكن أن لا يكون؛ لأن النصوص الأصلية كثيرًا ما تحتمل أكثر من معنى واحد، كما أن النص لا يمكن أن يستوعب جميع الوقائع المحتملة؛ لأن النصوص محدودة والوقائع غير محدودة، كما قال جماعة من العلماء، رحمهم الله تعالى فلا بد من اللجوء إلى القياس والنظر إلى علل الأحكام وغرض الشارع والمقاصد العامة للشريعة، وتحكيمها في الواقع والنوازل

---

(١) سنن أبي داود، كتاب السنة، باب: في لزوم السنة (٤/ ٢٠٠-٢٠١)، حديث رقم (٤٦٠٧)، وسنن الترمذي، كتاب العلم، باب: ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع (٥/ ٤٣-٤٤)، حديث رقم: (٢٦٧٦)، وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح، وسنن الدارمي، في المقدمة، باب: اتباع السنة (١/ ٥٧)، حديث رقم: (٩٥).

المستجدة، وفي هذا تختلف فهوم العلماء وترجيحاتهم بين الاحتمالات، فتختلف أحكامهم في الموضع الواحد، وكل منهم يقصد الحق ويبحث عنه، فمن أصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد، ومن هنا تنشأ السعة ويزول الحرج.

فأين النقيصة في وجود هذا الاختلاف المذهبي الذي أوضحنا ما فيه من الخير والرحمة، وأنه في الواقع نعمة ورحمة من الله بعباده المؤمنين، وهو في الوقت ذاته ثروة تشريعية عظيمة ومزية جديرة بأن تتباهى بها الأمة الإسلامية، ولكن المضللين من الأجانب الذين يستغلون ضعف الثقافة الإسلامية لدى بعض الشباب المسلم، ولا سيما الذين يدرسون لديهم في الخارج، فيصورون لهم اختلاف المذاهب الفقهية هذا كما لو كان اختلافًا اعتقاديًّا؛ ليوحوا إليهم -ظلمًا وزورًا- بأنه يدل على تناقض الشريعة دون أن ينتبهوا إلى الفرق بين النوعين، وشتان ما بينهما.

ثانيًا: وأما تلك الفئة الأخرى التي تدعو إلى نبذ المذاهب، وتريد أن تحمل الناس على خط اجتهادي جديد لها، وتطعن في المذاهب الفقهية القائمة وفي أئمتها أو بعضهم، ففي بياننا الآنف عن المذاهب الفقهية ومزايا وجودها وأئمتها ما يوجب عليهم أن يكفوا عن هذا الأسلوب البغيض الذي ينتهجونه، ويضللون به الناس ويشقون صفوفهم، ويفرقون كلمتهم، في وقت نحن أحوج ما نكون إلى جمع الكلمة في مواجهة التحديات الخطيرة من أعداء الإسلام، بدلًا من هذه الدعوة المفرقة التي لا حاجة إليها.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا، والحمد لله رب العالمين[1].



(١) مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، السنة الثانية،العدد الثالث (ص١٧٣)، وما بعدها.

الخاتمة

لقد آن لنا أن نضع رحلنا، ونشرع في كتابة أهم النتائج التي أسفر عنها هذا البحث، والتي تتمثل في:

أولًا: ضرورة معرفة المفسر قواعد أصول الفقه حتى يمتلك الأدوات التي يستطيع بها أن يستنبط الحكم الشرعي الصحيح من الكتاب والسنة.

ثانيًا: ضرورة معرفة المفسر قواعد وفقه اللغة العربية؛ لما لها من صلة وثيقة بشريعة الإسلام، فبها نزل الكتاب، وبها كان بيان الكتاب من الرسول الموحى إليه بهذا البيان.

وقد دعا إلى ذلك الصحابة والتابعون، وأوسع علماؤنا الأولون القول في ذلك، حتى كانت العربية في مدلولاتها وأساليب الخطاب بها هي الركن الركين لقواعد التفسير في الشريعة.

ثالثًا: تبين لنا من خلال هذا البحث أن اختلاف المفسرين في تفسير آيات الأحكام كان تبعًا لتعدد المشارب والمدارس في فهم النصوص، مما أوجد لنا هذه الثروة الفقهية التشريعية العظيمة، والتي كانت نتاجًا طبيعيًا لتعدد الآراء واختلاف وجهات النظر.

رابعًا: تبين لنا أيضًا أن الاختلاف في الفروع الفقهية ضرورة اقتضتها طبيعة الدين واللغة والبشر، كما أنه رحمة بالأمة وتوسعة عليها، فضلًا عن كونه ثروة قيمة لا يعرف قيمتها إلا أهل العلم والبحث.

خامسًا: تبين لنا فضل علماء أصول الفقه الذين أصلوا الأصول وقعدوا القواعد ووضعوا خطط ومناهج الاستنباط، ونصبوا المنارات على طريق الاجتهاد؛ ليهتدي بها السالكون في دربهم المحمود.

سادسًا: تبين لنا كذلك فضل مفسري آيات الأحكام الذين خلفوا لنا هذه الثروة التفسيرية الفقهية الضخمة، والذين وظفوا القواعد الأصولية لغاية عملية وهي القدرة على تحليل الخطاب الشرعي ومحاولة معرفة مراد الله ﷻ من كلامه بقدر الطاقة البشرية.

سابعًا: تبين لنا أن مفسري آيات الأحكام انطلقوا في تفاسيرهم من الأصول المقررة والمعتمدة لمذاهبهم الفقهية، وكان كل واحد منهم يعمد إلى أن تتمثل في آرائه طرائق الاستنباط المأخوذة من أصول مذهبه، إلا أننا لم نعدم أحيانًا خروج مفسر من هؤلاء المفسرين على مذهبه الفقهي، وترجيح مذهب آخر سواه، وقد دعاهم إلى هذا تحري الدقة والصواب والأخذ بالرأي الصحيح الموثق بالأدلة بقطع النظر عن قائله، وقد رأينا في بحثنا هذا مخالفة ابن العربي والقرطبي للإمام مالك في مسألة: هل الوطء الحرام يحرم الحلال، أم لا؟ ومخالفة القرطبي لمذهب المالكية في حكم من أكل ناسيًا أو مكرهًا أو مخطئًا، وهو صائم، وفي مسألة: متعة المطلقة قبل الدخول والتي لم يُسَمَّ لها مهرًا، وفي مسألة: وقوع الطلاق بانتهاء مدة الإيلاء، وكذا مخالفة الكيا الهراسي للإمام الشافعي في مسألة: المبادرة إلى قضاء

الصوم لمن أفطر في رمضان لعذر من الأعذار.

وإذا كان لي أن أقترح أو أوصي بشيء، فإنني اقترح وأوصي بما يلي:

أولًا: أوصي الباحثين في مجال الدراسات القرآنية أن يعنوا عناية بالغة بقواعد أصول الفقه، وكذا بقواعد وفقه اللغة العربية، حتى يتكون عندهم المنهج العلمي الصحيح الذي يساعدهم على فهم النصوص فهمًا صحيحًا.

ثانيًا: أوصي القائمين على تدريس الدراسات القرآنية أن يهتموا بالطريقة التي اعتمدناها في هذا البحث، والتي تقوم على تقرير قواعد الأصول، ثم تخرج الفروع عليها، وبيان مدى ارتباط الفرع بالأصل، واعتقد أن هذه الطريقة هي التي يجب أن تكون في ميدان التعليم والاختصاص؛ لأن ذلك كفيل بتربية الملكة الفقهية الواعية القادرة على الإفادة من مسالك الأئمة، ومواجهة النصوص بفهم وإدراك، وبهذا نخرج قواعد التفسير من عزلتها، ونعيدها إلى ميدانها التطبيقي الذي يربي ملكه الاستنباط، ويعمل على فهم إرادة المشرع من النصوص.

ثالثًا: أوصي الباحثين في مجال الدراسات القرآنية والفقهية أن تتمثل في مناهجهم طرق الاستنباط الصحيح دون تأثر بفروع مذهب من المذاهب، أو التقيد برأي إمام معين، وأن يستثمروا ما في النصوص القرآنية من إمكانيات وطاقات على النحو الذي يحقق المصلحة المقصودة، والتي أنزل النص المشتمل على التشريع من أجلها.

رابعًا: أوصي القائمين على تقنين الشريعة الإسلامية ورجال القانون أن يطلعوا على القواعد الأصولية، والتي أفرزت لنا هذا التراث الفقهي العظيم بمختلف مدارسه ومذاهبه وأقواله المعتبرة في شتى الأعصار؛ لاختيار أرجح الأقوال فيه وأليقها بتحقيق مقاصد الشريعة وإقامة مصالح الأمة في عصرنا في ضوء ما جدَّ من ظروف وأوضاع.

خامسًا: أوصي شبابنا بضرورة التعرف على فقه الاختلاف وأدبه وأصول دعائمه الفكرية والأخلاقية، ونبذ التعصب المؤدي إلى التفرق، كما أوصيهم أن يتمثلوا المقولة الرائعة في تراثنا الخالد: «رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غير خطأ يحتمل الصواب».

وفي الختام أود أن أقول: إن هذه الدراسة يعلم الله قد سطرت برفقة كتب كانت قريبة من النفس ولصيقة بالقلب، وبجهد لم يعرف الكلل والملل، وباجتهاد معزز بقناعة، لا يشوبها الشك أو التردد؛ التماسًا لنيل أجرَي المجتهد، المصيب، أو أجرِ المجتهد المخطئ.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

ثبت بأسماء المصادر والمراجع

أولاً: مصادر البحث

القرآن الكريـم:

١- أحكام القرآن: للإمام محمد بن إرديس الشافعي، المتوفى سنة ٢٠٤ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤١٢ هـ، ١٩٩١م.

٢- أحكام القرآن: لأبي بكر الرازي الجصاص، المتوفى سنة ٣٧٠ هـ دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٤ هـ ١٩٩٣م.

٣- أحكام القرآن: لعماد الدين ابن محمد الطبري المعروف بالكيا الهراسي، المتوفى سنة ٥٠٤ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

٤- أحكام القرآن: لأبي بكر ابن العربي، المتوفى سنة ٥٤٣ هـ، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٥- الإحكام في أصول الأحكام: لأبي محمد علي بن حزم الأندلسي، المتوفى سنة ٤٥٦ هـ مطبعة العاصمة القاهرة.

٦- الإحكام في أصول الأحكام: لسيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي الآمدي الشافعي، المتوفى سنة ٦٣١ هـ دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣م.

٧- الاختيار لتعليل المختار: لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، دار ومطابع الشعب بالقاهرة، ١٣٨٦ هـ، ١٩٦٦م.

٨- أدب القاضي: لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي، المتوفى سنة ٤٥٠ هـ، تحقيق محيي هلال السرحاني، سلسلة إحياء التراث الإسلامي ببغداد ١٩٧١م.

٩- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني، المتوفى سنة ١٢٥٠هـ، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

١٠- أصول السرخسي: لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠ هـ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٣٩٣ هـ، ١٩٧٣م.

١١- الاعتصام: لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، المتوفى سنة ٧٩٠هـ، دار التحرير للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٧٠م.

١٢- إعلام الموقعين عن رب العالمين: لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، المتوفى سنة ٧٥١ هـ، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، طبع ونشر دار الجيل، بيروت ١٩٧٣م.

١٣- الأم: للإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، المتوفى سنة ٢٠٤ هـ، طبعة مصورة عن مطبعة بولاق ١٣٢١ هـ، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

١٤- إملاء ما منَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن: لأبي البقاء عبد الله بن الحسين

بن عبد الله العكبري، المتوفى ٦١٦ هـ، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
١٥- البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأنصار: لأحمد بن يحيى المرتضى، المتوفى سنة ٨٤٠ هـ، دار الكتاب الإسلامي بالقاهرة.
١٦- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، ط. دار الكتاب، بيروت، لبنان.
١٧- بداية المجتهد ونهاية المقتصد: لأبي الوليد محمد بن أحمد رشد (الحفيد) القرطبي، المتوفى سنة ٥٩٥ هـ، ط. دار الكتب الإسلامية ١٤٠٣ هـ، ١٩٨٣م.
١٨- البرهان في أصول الفقه: لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، المتوفى سنة ٤٧٨ هـ، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب طبع رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية بدولة قطر ١٤٠٠ هـ.
١٩- بلوغ المرام من أدلة الأحكام: للحافظ ابن حجر العسقلاني، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٣ هـ، ١٩٨٣م.
٢٠- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، المتوفى سنة ٧٤٠ هـ، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية.
٢١- تسهيل الوصول إلى علم الأصول: للشيخ محمد بن عبد الرحمن المحلاوي الحنفي، مطبعة مصطفى الحلبي.
٢٢- تفسير القرآن العظيم: للحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، المتوفى سنة ٧٧٤ هـ ط. دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي.
٢٣- جامع البيان في تفسير القرآن: لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، المتوفى سنة ٣٠٩ هـ، دار المعرفة، بيروت الطبعة الثالثة ١٩٧٨م.
٢٤- الجامع الصحيح (وهو سنن الترمذي): لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، المتوفى سنة ٢٩٧ هـ، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط. دار الفكر.
٢٥- الجامع لأحكام القرآن: لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، المتوفى سنة ٦٧١ هـ، دار الغد العربي بالقاهرة، الطبعة الخامسة ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨ م.
٢٦- حاشية البناني: لعبد الرحمن بن جاد الله البناني، المتوفى سنة ١١٩٨ هـ، على شرح المحلي على جمع الجوامع للسبكي، ط. عيسى الحلبي.
٢٧- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: للشيخ شمس الدين محمد عرفة الدسوقي، المتوفى سنة ١٢٣٠هـ، وصاحب الشرح الكبير هو: أبو البركات سيدي أحمد بن محمد الدردير، المتوفى سنة ١٢٠١ هـ دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي.
٢٨- حصول المأمول من علم الأصول: للشيخ محمد صديق حسن خان، ط. المكتبة التجارية.
٢٩- الرسالة: للإمام محمد بن إدريس الشافعي، المتوفى سنة ٢٠٤ هـ، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط. دار الفكر.
٣٠- روضة الناظر وجنة المناظر: لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المطبعة السلفية بالقاهرة، الطبعة الرابعة ١٣٩١هـ.

٣١- الروضة الندية شرح الدرر البهية: لأبي الطيب صديق بن حسن بن علي الحسيني القلوجي البخاري، راجعه وعلق عليه أحمد محمد شاكر، ط. دار التراث.
٣٢- زاد المعاد في هدي خير العباد: لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بأن قيم الجوزية، مطبعة السنة المحمدية.
٣٣- زبدة البيان في أحكام القرآن: لمولانا أحمد بن محمد الشهير بالمقدس الأردبيلي، المتوفى سنة ٩٩٣ هـ حققه وعلق عليه محمد الباقر البهبودي، ط. المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران.
٣٤- سبل السالم شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام: لمحمد بن إسماعيل الأمير اليمني الصنعاني، دار الحديث بمصر ١٩٧٩م.
٣٥- سنن ابن ماجه: للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، المتوفى سنة ٢٧٥ هـ، حققه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر العربي.
٣٦- سنن أبي داود: للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، المتوفى سنة ٢٧٥ هـ، مراجعة وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
٣٧- سنن الدار قطني: لعلي بن عمر الدارقطني، المتوفى سنة ٣٨٥ هـ، نشره عبد الله هاشم اليماني، ط. المدينة المنورة سنة ١٩٦٦م.
٣٨- سنن الدارمي: للإمام الحافظ عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي السمرقندي، المتوفى سنة ٢٥٥ هـ ط. دار الكتاب العربي ببيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧م.
٣٩- السنن الكبرى: لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، المتوفى سنة ٤٥٨ هـ ط. حيدر آباد، الهند ١٣٤٦ هـ.
٤٠- سنن النسائي الصغرى (المجتبى): للإمام أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، المتوفى سنة ٣٠٣ هـ، بشرح الإمام جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي، ط. دار الفكر.
٤١- شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: للمحقق الحلي أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، المتوفى سنة ٦٧٦ هـ، تحقيق عبد الحسين محمد علي، منشورات دار الأضواء، بيروت ١٤٠٣ هـ، ١٩٨٣م.
٤٢- شرح الأزهار المنتزع من الغيث المدرار وحواشيه: لأبي الحسن عبد الله بن مفتاح، المتوفى سنة ٨٧٧خ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٤٣- شرح التلويح على التوضيح: للإمام سعد الدين التفتازاني، المتوفى سنة ٧٩١ هـ، مراجعة شعبان محمد إسماعيل، نشر مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٣ هـ ١٩٧٣م.
٤٤- الشرح الصغير على أقرب المسالك: لأبي البركات أحمد بن محمد الدردير المالكي، ط. عيسى الحلبي ١٩٧٨م.
٤٥- شرح العلامة العضد على مختصر المنتهي الأصولي: لابن الحاجب المالكي المتوفى سنة ٦٤٦ هـ، مراجعة شعبان محمد إسماعيل، نشر مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٣ هـ، ١٩٧٣م.
٤٦- صحيح البخاري: للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، المتوفى سنة ٢٥٦ هـ، بحاشية السندي، ط. دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة.

٤٧- صحيح مسلم: للإمام أبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المتوفى سنة ٢٦١ هـ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط. دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة.

٤٨- فتح الباري بشرح صحيح البخاري: للإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ، ط. دار الريان للتراث، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٧م.

٤٩- فتح القدير: لكمال الدين محمد بن عبد الوهاب المعروف بابن الهمام الحنفي، ط. مصطفى الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٨٩ هـ، ١٩٧٠م.

٥٠- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: للإمام محب الله بن عبد الشكور، بهامش المستصفى للغزالي، المطبعة الأميرية ببولاق، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ.

٥١- فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير: لمحمد عبد الرؤوف المناوي، ط. دار الفكر، بيروت.

٥٢- قوانين الأحكام الشرعية: لمحمد بن أحمد بن جزي الغرناطي، المتوفى سنة ٧٤١ هـ، ط. عالم الفكر بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٧٥م.

٥٣- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، ط. دار المعرفة، بيروت.

٥٤- كشف الأسرار عن أصول فخر الاسم البزدوي: للإمام علاء الدين عبد العزيز ابن أحمد البخاري، المتوفى سنة ٧٣٠ هـ، طبع دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٤م.

٥٥- كنز العرفان في فقه القرآن: للمقداد بن عبد الله بن محمد الحلي السيوري، طبع حجر.

٥٦- لسان العرب: لأبي الفضل جمال الدين ابن منظور، المتوفى سنة ٧١١ هـ ط. دار المعارف.

٥٧- المبسوط: لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، المتوفى سنة ٤٩٠ هـ، مطبعة السعادة بمصر.

٥٨- مجمع البيان في تفسير القرآن: لأبي على الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي، ط. دار المعرفة ببيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ، ١٩٨٦م.

٥٩- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، المتوفى سنة ٨٠٧ هـ، ط. مكتبة القدس بالقاهرة ١٣٥٢ هـ.

٦٠- المجموع شرح المهذب: لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المتوفى سنة ٦٧٦ هـ، مكتبة الإرشاد بجدة.

٦١- المحلى: للإمام أبي عبد الله علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، المتوفى سنة ٤٥٦ هـ، ط. المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر ببيروت.

٦٢- مختصر من قواعد العلائي وكلام الإسنوي: دراسة وتحقيق الدكتور مصطفى محمود البنجويني، مطبعة الجمهورية بالموصل ١٩٨٤م.

٦٣- المستصفى من علم الأصول: للإمام أبي حامد الغزالي، المطبعة الأميرية ببولاق، الطبعة الأولى ١٣٢٢ هـ.

٦٤- مسند الإمام أحمد بن حنبل: المتوفي سنة ٢٤١ هـ، ط. دار الفكر العربي.

٦٥- مسند الشافعي: للإمام عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، المتوفى سنة ٢٠٤ هـ، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٦٦- معالم السنن: للخطابي، نشر دار المعرفة ببيروت.

٦٧- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: وضعه محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث بمصر، ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٧م.

٦٨- المغني: لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، المتوفى سنة ٦٢٠ هـ على مختصر أبي القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله بن أحمد الخرقي، المتوفى سنة ٣٣٤ هـ ومعه الشرح الكبير لشمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن قدامة المقدسي، المتوفى سنة ٦٨٢ هـ ط. دار الكتب العلمية بيروت.

٦٩- مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج: لمحمد الشربيني الخطيب، المتوفى سنة ٩٧٧ هـ، المكتبة التجارية ١٩٥٥م.

٧٠- مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير: للإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسين بن علي التميمي البكري الرازي الشافعي، المتوفى سنة ٦٠٤ هـ، دار الغد العربي بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ، ١٩٩١م.

٧١- المقنع: لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، المتوفى سنة ٦٢٠ هـ، المطبعة السلفية ومكتبتها.

٧٢- ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل: لأبي محمد علي ابن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، المتوفى سنة ٤٥٦ هـ، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٧هـ.

٧٣- المهذب: لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، المتوفى سنة ٤٧٦ هـ، دار إحياء الكتب العربية، ط. عيسى البابي الحلبي.

٧٤- الموطأ: للإمام مالك بن أنس، المتوفى سنة ١٧٩ هـ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط. عيسى الحلبي ١٩٥١م.

٧٥- نصب الراية لأحاديث الهداية: لجمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي، المتوفى سنة ٧٦٢هـ، ط. الحديث بالقاهرة.

٧٦- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: لشمس الدين الجمال محمد بن أحمد الملقب بالشافعي الصغير، والمعروف «بالرملي» المتوفى سنة ١٠٠٤ هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٨٦ هـ، ١٩٦٧م.

٧٧- نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول: لجمال الدين عبد الرحيم الإسنوي المتوفى سنة

٧٧٢هـ، وصاحب منهاج الوصول هو: القاضي ناصر الدين البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥هـ، مطبعة محمد علي صبيح بالقاهرة.

٧٨- النهاية في غريب الحديث والأثر: لأبي السعادات المبارك بن محمد الجزري، المتوفى سنة ٦٠٦هـ، ط. عيسى الحلبي بالقاهرة.

٧٩- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار: لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، المتوفى سنة ١٢٥٠هـ، ط. دار التراث بالقاهرة.

٨٠- نيل المرام من تفسير آيات الأحكام: للشيخ محمد صديق حسن خان، تحقيق علي السيد صبيح المدني، مطبعة المدني ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

ثانياً: مراجع البحث

٨١- أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء: للدكتور مصطفى سعيد الخن، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة ١٤٠٦هـ ١٩٨٥م.

٨٢- أصول التشريع الإسلامي: للشيخ علي حسب الله، دار المعارف، الطبعة الثالثة ١٩٦٤م.

٨٣- أصول الفقه: للشيخ محمد أبي زهرة، طبع دار الفكر العربي بالقاهرة.

٨٤- أصول الفقه الإسلامي، للدكتور محمد سلام مدكور، طبع دار النهضة العربية بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٧٦م.

٨٥- أصول الفقه الإسلامي: للدكتور محمد مصطفى شلبي، الدار الجامعية، بيروت ١٩٨٣م.

٨٦- تفسير آيات الأحكام: إشراف الشيخ محمد علي السايس، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالقاهرة ١٣٧٣هـ، ١٩٥٣م.

٨٧- تفسير آيات الأحكام: لأستاذنا الفاضل الدكتور القصبي محمود زلط، دار القلم، دبي الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

٨٨- تفسير القرآن الحكيم (الشهير بتفسير المنار): للإمام محمد رشيد رضا، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية.

٨٩- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: للدكتور محمد أديب صالح، ط. المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

٩٠- الشريعة الإسلامية: للدكتور محمد حسين الذهبي، دار الكتب الحديثة.

٩١- الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، دارسة في فقه الاختلاف في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية، للدكتور يوسف القرضاوي، ط. دار الصحوة بالقاهرة، الطبعة الرابعة ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

٩٢- علم أصول الفقه: للشيخ عبد الوهاب خلاف، نشر مكتبة الدعوة الإسلامية.

٩٣- الفرقة بين الزوجين: للشيخ علي حسب الله، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى ١٩٦٨م.

٩٤- الفرقة بين الزوجين وأحكامها في مذهب أهل السنة: للدكتور السيد أحمد فرج، دار الوفاء بالمنصورة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

٩٥- في التفسير الفقهي: للدكتور محمد قاسم المنسي، نشر مكتبة الشباب بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

٩٦- في ظلال القرآن: للأستاذ سيد قطب، ط. دار الشروق، الطبعة الثالثة عشرة ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

٩٧- اللباب في تفسير سورة الأحزاب: الدكتور محمد عبد السلام أبو خزيم، مطبعة نانسي بدمياط، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

٩٨- المعارضة في الفكر الإسلامي: للدكتورة نيفين عبد الخالق، مكتبة الأنجلو، الطبعة الأولى، يناير ١٩٨٥م.

٩٩- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي: للأستاذ الدكتور محمد فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

ثالثًا: الرسائل العلمية

١٠٠- تحقيق ودراسة الجزء الأول من كتاب الثمرات اليانعة والأحكام الواضحة القاطعة: للفقيه يوسف بن أحمد بن عثمان الزيدي الثلائي المتوفى سنة ٨٣٢هـ رسالة دكتوراه: للمرحوم الدكتور محمد محفوظ محمد زين العابدين محمد سويلم، كلية أصول الدين بالقاهرة ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.

رابعًا: الدوريات

١٠١- مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، السنة الثانية، العدد الثالث.

❁❁❁

السيرة الذاتية للمؤلف

أ.د. محمد عبد السلام كامل أبو خزيم

أستاذ الدراسات الإسلامية ورئيس قسم اللغة العربية
بكلية البنات - جامعة عين شمس عضو الرابطة العالمية لخريجي الأزهر

التاريخ العلمي، والمؤهلات الدراسية:

- الأول على مستوى جمهورية مصر العربية في مسابقة حفظ القرآن الكريم عام ١٩٧٩م.
- السابع على مستوى جمهورية مصر العربية في الشهادة الثانوية الأزهرية - القسم الأدبي عام ١٩٨٨م.
- حصل على ليسانس التفسير والحديث من كلية أصول الدين والدعوة جامعة الأزهر بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف عام ١٩٩٢م.
- حصل على الليسانس من كلية دار العلوم جامعة القاهرة عام ١٩٩٦م.
- حصل على درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية من جامعة الأزهر بتقدير ممتاز عام ١٩٩٦م.
- حصل على درجة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة الأزهر بتقدير مرتبة الشرف الأولى عام ١٩٩٨م.
- تمت ترقيته بجدارة إلى وظيفة أستاذ مساعد مشارك في الدراسات الإسلامية عام ٢٠٠٣م.
- تمت ترقيته بجدارة إلى وظيفة أستاذ في الدراسات الإسلامية عام ٢٠٠٨م.

الأرقام القياسية:

- أصغر باحث في الجامعات المصرية يحصل على درجة الدكتوراه: (٢٧ عاما).
- أصغر باحث في الجامعات المصرية يحصل على درجة أستاذ مساعد: (٣٢ عاما).
- أصغر باحث في الجامعات المصرية يحصل على درجة أستاذ: (٣٧ عاما).
- أصغر من تولى منصب رئيس قسم في الجامعات المصرية: (٣٨ عاما).

الخبرات الأكاديمية، والنشاطات العلمية:

- خبرة في التدريس الجامعي منذ عام ١٩٩٣م، وحتى الآن، عمل خلالها معيدا، فمدرسا مساعدا، فمدرسا، فأستاذا مساعدا، فأستاذا.
- قام بتدريس الدراسات الإسلامية في جامعات عين شمس والمنصورة وقناة السويس وجامعة البنات بالسعودية.
- خبرة في تدريس التجويد والقراءات، ونال شرف عضوية المقارئ التابعة لوزارة الأوقاف المصرية.
- قام بتدريس الدراسات الإسلامية لغير الناطقين بالعربية.
- ناقش وأشرف على عدد كبير من رسائل الماجستير والدكتوراه (ما يزيد على الأربعين رسالة).
- شارك ببحوث ودراسات في عدد من المؤتمرات والجوائز الدولية.
- محاضر بوزارات الأوقاف والثقافة والشباب المصرية.
- عضو الرابطة العالمية لخريجي الأزهر.
- عضو جمعية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم والسنة النبوية بجمهورية مصر العربية.
- اجتاز دورة الإعداد للعمل بالسلك الدبلوماسي، التي نظمها مركز الخدمة العامة بجامعة عين شمس عام ٢٠٠٨م.
- اجتاز سبعة من برامج تنمية قدرات أعضاء هيئة التدريس بالجامعات المصرية.
- اجتاز أكثر من دورة في مجالات: الرخصة الدولية لقيادة الكمبيوتر، وتعليم اللغة الإنجليزية، وإعداد المعلم الجامعي.

المؤلفات:

- له أكثر من عشرين مؤلفا في الدراسات القرآنية والحديثية والفقهية والأصولية والقضايا الإسلامية المعاصرة، ما بين كتب مطبوعة وبحوث منشورة في مجالات علمية محكمة، شارك ببعضها في عدد من المؤتمرات والجوائز الدولية.

النشاط الإعلامي:

- يشارك بشكل منتظم بكتابة المقالات الصحفية بجريدة الأهرام المصرية وغيرها من الصحف والمجلات.
- يستضاف بشكل منتظم في عدد كبير من البرامج التليفزيونية والإذاعية.

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة



صدر عن دار اليسر



نوع الكتاب	اسم المؤلف	اسم الكتاب
مجلد	د/محمد يسري إبراهيم	١- طريق الهداية «مبادئ ومقدمات علم التوحيد عند أهل السنة والجماعة»
مجلد	د/محمد يسري إبراهيم	٢- المبتدعة وموقف أهل السنة والجماعة منهم.
غلاف	د/محمد يسري إبراهيم	٣- القواعد الجامعة في تمييز البدع الواقعة.
مجلد	د/محمد يسري إبراهيم	٤- الجامع في شرح الأربعين النووية.
مجلد	د/محمد يسري إبراهيم	٥- الجناية العمد للطبيب على الأعضاء البشرية في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير.
مجلدان	أ.د/ مصطفى زيد، عناية وتعليق، د/ محمد يسري	٦- النسخ في القرآن الكريم، رسالة دكتوراه.
مجلد	أ.د/ مصطفى زيد، عناية وتعليق، د/ محمد يسري	٧- المصلحة في التشريع الإسلامي، رسالة ماجستير.
غلاف	أ.د/ مصطفى زيد، عناية وتعليق، د/ محمد يسري	٨- منهج الإسلام في تربية الإرادة.
مجلد	د/محمد يسري إبراهيم	٩- أوضح العبارات في شرح المحلي مع الورقات في أصول الفقه.
غلاف	د/محمد يسري إبراهيم	١٠- الفضائيات الإسلامية رؤية نقدية.
مجلد	د/محمد يسري إبراهيم	١١- فتح الباري على مختصر البخاري حاشية على التجريد الصريح للزبيدي.
غلاف	د/محمد يسري إبراهيم	١٢- مبادئ علم أصول الدعوة «دراسة تأصيلية».
غلاف	د/محمد يسري إبراهيم	١٣- معالم في أصول الدعوة.
غلاف	د/محمد يسري إبراهيم	١٤- الإحكام في قواعد الحكم على الأنام.
غلاف	د/محمد يسري إبراهيم	١٥- التطاول الغربي على الثوابت الإسلامية.
غلاف	د/محمد يسري إبراهيم	١٦- متن درة البيان في أصول الإيمان.
غلاف	د/محمد يسري إبراهيم	١٧- الفتوى المعاصرة ما لها وما عليها.
غلاف	د/محمد يسري إبراهيم	١٨- بيان للناس من الأزهر الشريف حول بعض الفرق المنحرفة.
غلاف	د/محمد يسري إبراهيم	١٩- التجديد في عرض السيرة النبوية مقاصده وضوابطه.
غلاف	مجموعة من العلماء	٢٠- فتاوى كبار علماء الأزهر حول الأضرحة والقبور والموالد والنذور.

٢١- فتاوى كبار علماء الأزهر الشريف في الشيعة.	مجموعة من العلماء	غـلاف
٢٢- فتاوى كبار علماء الأزهر الشريف في البهائية والقاديانية.	مجموعة من العلماء	غـلاف
٢٣- فتاوى كبار علماء الأزهر حول ربا البنوك والمصارف.	مجموعة من العلماء	غـلاف
٢٤- البدعة أسبابها ومضارها.	الشيخ/ محمود شلتوت، عناية وتعليق، د/محمد يسري	غـلاف
٢٥- رد التطاول على الصحابة الكرام رضي الله عنهم أجمعين.	أ. د/عبد الستار فتح الله سعيد	غـلاف
٢٦- البر والدعاء لأموات المسلمين والمسلمات.	أبو عبيدة الأزهري	غـلاف
٢٧- أثر اختلاف المفسرين في القواعد الأصولية اللغوية في تفسير آيات الأحكام.	د/محمد عبد السلام أبو خزيم	غـلاف
٢٨- التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم عرض ونقد رسالة ماجستير.	د/ منـى الشـافـعي	مجلد
٢٩- موقف بنت الشاطئ من اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر.	د/محمد عبد السلام أبو خزيم	غـلاف
٣٠- الأحكام الشرعية في زكاة الأموال العصرية.	د/عبد الناصر بن خضر ميلاد	غـلاف
٣١- المصارحة في أحكام المصافحة.	د/عبد الناصر بن خضر ميلاد	غـلاف
٣٢- المصارف الإسلامية والخلاص من الشوائب الربوية.	د/عبد الناصر بن خضر ميلاد	غـلاف
٣٣- فيض الفتاح في موانع النكاح.	د/عبد الناصر بن خضر ميلاد	غـلاف
٣٤- تربية الطفل حقوق الطفل في الشريعة الإسلامية.	أ/ رأفت سويلم، تقديم الشيخ محمد حسين يعقوب	غـلاف
٣٥- دراسات في التفسير.	أ.د/ مصطفى زيد، عناية وتعليق، د/ محمد يسري	مجلـد
٣٦- مصرع التصوف للبقاعي.	تحقيق وتعليق عبد الرحمن الوكيل	غـلاف
٣٧- موقف السلف من المجاز في الصفات .	أ.د/ محمد محمد عبد العليم	غـلاف
٣٨- موروثنا البلاغي والأسلوبية الحديثة دراسة وموازنة.	أ.د/ محمد محمد عبد العليم	غـلاف
٣٩- موقف السلف من تفويض الصفات.	أ.د/ محمد محمد عبد العليم	غـلاف




أثر اختلاف المفسرين
في القواعد الأصولية اللغوية
في تفسير آيات الأحكام
د/ محمد عبد السلام كامل ابو خزيم
(حفيد الشاطبي)
أستاذ الدراسات الإسلامية
ورئيس قسم اللغة العربية
كلية البنات- جامعة عين شمس